

Exog.

66.

Exeg.

66 t - 1

05 ahmen

Bayerische Staatsbibliothek



<36649701290015

Exeg. 66⁵

Bahnsen

DIE
SOGENANTEN
PASTORALBRIEFE

ERKLÄRT

VON

PASTOR **WILH. BAHNSEN**,
HÜLFPREDIGER IN AROLSSEN.

allgemein

77. Bd.

I. THEIL.

ENTHALTEND EINE ALLGEMEINE EINLEITUNG UND DIE ERKLÄRUNG
DES ZWEITEN TIMOTHEUSBRIEFES.



LEIPZIG, 1876.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIOUS BARTH.

ERKLÄRUNG
DIE
SOGENANNTE

PASTORALBRIEF

ERKLÄRT

EINE ALLGEMEINE EINLEITUNG

PASTOR WILH. BAHNSEN.

BÜCHSENBINDER IN AACHEN.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIIUS BARTH

THEIL I

ENTHALTEND EINE ALLGEMEINE EINLEITUNG UND DIE ERKLÄRUNG
DES ZWEITEN TIMOTHEUSBRIEFES.



LEIPZIG, 1876.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIIUS BARTH

DIE
SOGENANNTEN
PASTORALBRIEFE

ERKLÄRT

VON

PASTOR **WILH. BAHNSEN**,
HÜLFSPREDIGER IN AROLSSEN.

I. THEIL.

ENTHALTEND EINE ALLGEMEINE EINLEITUNG UND DIE ERKLÄRUNG
DES ZWEITEN TIMOTHEUSBRIEFES.



LEIPZIG, 1876.

VERLAG VON JOHANN AMBROSIOUS BARTH.

ERKLÄRUNG
DES
ZWEITEN TIMOTHEUSBRIEFES

NEBST
EINER ALLGEMEINEN EINLEITUNG

ZU DEN
PASTORALBRIEFEN ÜBERHAUPT

VON
PASTOR **WILH. BAHNSEN**,
HÜLFSPREDIGER IN AROLSSEN.



LEIPZIG, 1876.
VERLAG VON JOHANN AMBROSIOUS BARTH.

ERKLÄRUNG

1876

ZWEITEN THEILS

THEIL

EINER ALLGEMEINEN ERKLÄRUNG

1876

PASTORALBRIEFEN ÜBERHAUPT



LEIPZIG, 1876

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

SEINEN

HOCHVEREHRTEN LEHRERN

HERRN PROF. DR. HOLTZMANN

IN STRASSBURG

UND

HERRN PROF. DR. NITZSCH

IN KIEL

IN

DANKBARER LIEBE

GEWIDMET

VOM

VERFASSER.

Vorwort.

Dieses Vorwort benutze ich dazu, um zunächst mein Bedauern darüber auszusprechen, dass der Euthersche Kommentar zu den Pastoralbriefen (II. Abtheilung des kritisch-exegetischen Kommentars über das Neue Testament von Meyer) in vierter Auflage nur erst bekannt wurde, als die vorliegende Arbeit im Satze bereits vollendet war. Ich konnte mich daher in derselben nur mit der dritten Auflage auseinandersetzen. Dieser Mangel wird indess ziemlich dadurch gehoben, dass Huther in der neueren Auflage im Wesentlichen seinen früheren Ansichten treu geblieben, und nur eigentlich nur seine Auseinandersetzung mit Hofmann ist.

Im Uebrigen habe ich den geehrten Leser um Nachsicht für dieses Fälschungswerk zu bitten, um Nachsicht auch in Betreff der manchen leider übersehenen Druckfehler, die indess gegen Ende des Bächleins mehr und mehr schwinden.

Arolsen im August 1876.

Wilhelm Bahrson,
Pastor.

Einleitung.

In vorliegender Arbeit suche ich die Hypothese der Unächtheit der Pastoralbriefe nochmals aufzustellen und ihr namentlich dadurch mehr Boden zu verschaffen, dass ich aufs Genaueste die Sprachweise dieser Briefe mit der der unzweifelhaft ächten paulinischen Briefe einerseits und der der Literatur des 1. und 2. Jahrhunderts, namentlich der neutestamentlichen, andererseits zu vergleichen bestrebt bin. Die Resultate dieser Vergleichung will ich kurz hier mittheilen, damit der sorgfältige Leser beim Durchlesen des Commentars sofort auch die Controle üben kann:

1) der Wortschatz der Pastoralbriefe enthält 303 (oder 327) Wörter, welche sich sonst bei Paulus nicht nachweisen lassen. Diese vertheilen sich folgendermassen.

a) Wörter, die sich im Neuen Testament nur in den Pastoralbriefen finden, giebt es:

im 2. Timotheusbrief	—	44
im Titusbrief	—	29
im 1. Timotheusbrief	—	78
in je 2 oder allen 3 Briefen	—	23
im Ganzen		174

b) Wörter, die unter den dem Paulus zugeschriebenen Briefen nur in den Pastoralbriefen vorkommen, giebt es:

				Dazu vereinzelt in angezweifelten paul. Briefen	
im 2. Timotheusbrief	35	.	.	.	7
im Titusbrief	14	.	.	.	6
im 1. Timotheusbrief	52	.	.	.	4
in je 2 oder allen 3 Briefen	28	.	.	.	7
im Ganzen	129				24

2) An dem dem Paulus sonst fremden Wortschatz der Pastoralbriefe, soweit derselbe nicht ihnen überhaupt allein angehört, participiren alle neutestamentlichen Bücher ziemlich gleichmässig, ganz besonders aber das Lucasevangelium, die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief und das Johannes-evangelium.

3) In den Pastoralbriefen finden sich Ausdrücke und Wendungen, wofür Paulus in seinen ächten Briefen constant andere gebraucht. Andererseits braucht Paulus manche Ausdrücke in ganz anderm Sinn, wie die Pastoralbriefe.

4) Die abweichenden Ausdrücke und Wendungen treffen oft den Kern des paulinischen Systems.

5) Es finden sich in den Pastoralbriefen viele Anklänge an ächte paulinische Schriften, welche aber gar oft den Eindruck machen, als seien sie absichtlich vom Verfasser herangezogen, um sich als Apostel Paulus zu legitimiren. Ja häufig erscheinen sie als missglückte Versuche.

6) Es finden sich Stellen in den Pastoralbriefen, wo offenbar Reminiscenzen an die ächten paulinischen Briefe vorliegen, ja auch oft an Schriften, welche nachpaulinisch sind (zu diesem Punkte vergleiche besonders den Vortrag von Dr. Heinrich Holtzmann, „Recht und Pflicht der biblischen Kritik.“ Karlsruhe 1874. Seite 19 ff.).

Ebenfalls bemerken wir gleich hier, dass wir von denen, welche die Hypothese der Aechtheit unserer Briefe vertheidigen wollen, verlangen, dass sie sich mit diesen Resultaten in einer Weise auseinandersetzen, die Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Apologetik würde etwa in folgender Weise reden.

1) Der dem Paulus sonst fremde Wortschatz kann nicht dazu führen Paulum als Verfasser der Pastoralbriefe zu verwerfen. Denn es kommen in den ächten paulinischen Briefen auch Wörter vor, welche sich bei Paulus nur an einer Stelle finden. Dasselbe gilt von den unsern Briefen eigenthümlichen Wendungen. Allerdings grade in unsern Briefen ist die Zahl der Wörter eine weit grössere, als in den ächten Paulinen. Diess muss zugegeben werden,

sobald man die von Zeller in den theologischen Jahrbüchern von 1843 gefundenen Resultate kennt und vergleicht. Aber dies kann Zufall sein, vielleicht herbeigeführt durch das Thema, welches der Apostel in unsern Briefen behandelt, vielleicht auch durch die Adressaten, an welche die Briefe gerichtet sind.

2) Dass etwa die Hälfte der in den Pastoralbriefen vorkommenden unpaulinischen Wörter sich sonst im Neuen Testament nicht findet, an der übrigen Hälfte fast alle übrigen neutestamentlichen Bücher participiren und besonders Luc., Joh., Act., Hebr. ist reiner Zufall, vielleicht mit durch die Lectüre ihrer Autoren in den Pastoralbriefen zu erklären.

3) Es kann zugegeben werden, dass in den Pastoralbriefen Ausdrücke und Wendungen für Dinge vorkommen, welche Paulus in seinen ächten Briefen constant anders bezeichnet. Aber warum sollte denn ein gewandter Schriftsteller, wie Paulus, sich immer an eine bestimmte Phraseologie gebunden haben? Wir können doch auch annehmen, dass Paulus an Privatpersonen anders, als an Gemeinden geschrieben haben wird.

4) Dass Paulus manche Ausdrücke in anderm Sinn gebraucht, als die Pastoralbriefe, ist zwar nicht ganz zu leugnen, aber wird von der subjectiven Kritik vielfach übertrieben. Diese hascht danach Abweichungen zu finden. Will man diess aber einmal thun, so kann man überall welche finden. Träfen die abweichenden Ausdrücke und Wendungen wirklich den Kern des paulinischen Systems, so würde allerdings die paulinische Abfassung unserer Briefe in Frage gestellt. Aber auch diess ist meist subjective Ansicht der Kritiker. Wenn der Apostel in unseren Briefen *πίστις καὶ ἀγάπη* statt *πίστις* allein und Anderes sagt, so bleibt das paulinische System doch dasselbe, so bildet diess doch noch den Hintergrund, welcher hinter der allerdings etwas abweichenden Phraseologie unserer Briefe liegt.

4) Die Anklänge an die ächten paulinischen Briefe sind gerade ein Beweis für die paulinische Abfassung unserer

Briefe. Diess sieht die subjective Kritik auch recht gut ein. Aber schnell macht sie sich darüber her, nachzuweisen, dass die Anklänge sich als gemachte Absichtlichkeit des Verfassers herausstellen. Alles subjective Ansicht. — Ueber die Anklänge an nachpaulinische Schriften ist ebenso zu urtheilen, wie über das Participiren derselben an dem Wortschatz der Pastoralbriefe.

5) Vollends aber finden alle oben aufgestellten Resultate ihre gute Erklärung, wenn man die Meinung allerdings verwirft, nach der Paulus die Pastoralbriefe etwa zwischen den grossen Briefen geschrieben haben soll, aber annimmt, er habe sie am Ende seines Lebens, also viele Jahre nach den ächten Briefen geschrieben. Da hat er inzwischen viel erlebt, ist in immer neue Situationen, namentlich auch nach Italien gekommen. Da ist eine Aenderung der Ausdrucksweise ganz erklärlich.

Hiermit glauben wir die wesentlichsten Punkte, welche die Apologetik vorzubringen im Stande ist, zusammengefasst zu haben. Haben dieselben nun Wahrscheinlichkeit für sich? so zu fragen, ist nunmehr unsere Aufgabe, und nicht etwa: Sind dieselben unmöglich? Denn es handelt sich bei der Vertheidigung der Aechtheit ebenfalls um eine Hypothese.

Es muss auffallen, dass in den Aufstellungen der Apologetik 2 Worte so häufig aushelfen müssen, „Zufall“ und „subjective Ansicht.“ Ersteres ist nun aber, wie sattem bekannt ist, nur Ausdruck für das Nichtwissen der Ursachen, Letzteres aber heisst im Munde der Apologetik nichts Anderes, als: „diess will ich zu Gunsten der (sehr unzuverlässigen) Ueberlieferung den Gegnern nicht zugeben, weil sich Auswege darbieten, die ich gehen kann.“ Zufall soll es sein, dass so viele sonst bei Paulus nicht vorkommende Wörter und Wendungen sich in den Pastoralbriefen finden, Zufall ferner, dass ein grosser Theil derselben grade in den nachpaulinischen Schriften sich nachweisen lässt etc. Diess heisst also nichts Anderes, als, dass diese Thatsachen so unwesentlich sind, dass sie bei unserer Frage nach der Aechtheit nicht in Betracht kommen. Nun, de gustibus non

est disputandum. Aber, wenn die Apologetik dann mit grossem Nachdruck darauf hinweist, dass Paulus in den Pastoralbriefen ein anderes Thema behandle, als in den grossen Briefen und dass Paulus in den Pastoralbriefen an nahestehende Personen und nicht, wie in seinen grossen Briefen, an ganze Gemeinden schreibe, so wollen wir hier noch davon absehen, dass die letztere Behauptung durch 1 Tim. 6, 21 — 2 Tim. 4, 22 — Tit. 3, 15 u. A. doch zum Mindesten sehr in Frage gestellt wird und wollen zugeben, dass Paulus in Privatbriefen allerdings anders schreiben wird, als in Gemeindeschreiben. Aber ob diese Aenderungen im Ausdruck auch sein religiös-sittliches System berühren können, ist höchst fraglich. Allerdings sucht nun hier die Apologetik mit dem Ausdruck „subjective Kritik“ einen Bannspruch zu thun über das, was sich als rein objective Thatsache herausstellt. Sie sucht das Abweichende in den Pastoralbriefen mit der Ausdrucksweise der ächten paulinischen Briefe in Einklang zu bringen, und da ist es dann natürlich selbstverständlich, dass sich Abweichungen vom paulinischen System nicht mehr zeigen können. Nun, nachdem man einen weissen Gegenstand schwarz angemalt, ist es allerdings leicht zu behaupten, er sei schwarz, wie alle andern schwarzen. Aber die Frage möchte hier doch erlaubt sein, ob solches Verfahren denn nicht subjective Kritik ist. Allein von wissenschaftlichem Werth ist unter den Behauptungen der Apologetik das, was oben unter 5 angegeben ist. Hat Paulus wirklich die Pastoralbriefe am Ende seines Lebens geschrieben, nach allen seinen andern, ächten Briefen, dann könnte in ihnen der abweichende Sprachgebrauch allerdings einigermaßen erklärlich werden. Die neuen Situationen, in welche er kam, die Uebersiedelung nach Italien, die Erfahrungen, welche er an seinen Gemeinden machen musste, können auf seine Sprachweise eingewirkt haben. Aber ein Räthsel bleibt auch so noch übrig. Wir finden keine Erklärung für die Thatsache, dass die Ausdrücke und Wendungen, welche den Pastoralbriefen eigenthümlich sind, das religiös-sittliche System des Paulus, ja den Kern desselben

betreffen. Mag auch beim Jüngling, der noch an der Ausbildung seines Systems arbeitet und bald bei diesem, bald bei jenem Meister in die Schule geht, ein schneller Wechsel in dieser Beziehung möglich sein; bei einem Mann, wie Paulus, der bei Abfassung seiner grossen Sendschreiben durch langjährige Praxis im mündlichen und schriftlichen Belehren, wo immer wieder dieselben Dinge sich wiederholen, sein System mit den einschlagenden Terminis im Wesentlichen abgeschlossen hat, wäre er undenkbar. Wohl mögen die neuen Situationen Pauli gegen Ende seines Lebens auf seine Ausdrucksweise eingewirkt haben. Aber die Termini für sein religiös-sittliches System empfing er nicht erst durch diese, sondern er brachte sie mit. In diesem wirkte nicht seine Umgebung auf ihn ein, sondern er auf sie. Treten auch gegen Ende des Lebens Pauli Solche auf, die aus Missverständniss seiner Lehre zu unsittlichen Consequenzen kamen, so darf man doch weit eher annehmen, dass Paulus mit aller dialektischen Schärfe sein System gegen solche Missverständnisse gewahrt haben würde, als dass er, um solchen vorzubeugen, sein System abgeschwächt.

Können somit alle Hypothesen, welche die Pastoralbriefe von Paulus verfasst sein lassen, keine wahrscheinliche Erklärung der oben aufgestellten Resultate geben, so gewinnt die Hypothese der Unächtheit an Wahrscheinlichkeit, sobald sie dieselben zu erklären vermag. Diess thut sie aber in reichem Masse, sobald sie unsere Briefe in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts von einem Pauliner verfasst sein lässt, der in den Briefen Pauli bewandert war, die neutestamentliche Literatur grösstentheils schon vor sich hatte und dem Luc., Joh., Act. und Hebräerbrieff besonders nahe stand.

Anhangsweise mag hier noch ein Punkt abgehandelt werden, der von der Apologetik oft in diesem Zusammenhange behandelt wird. Dieselbe weist darauf hin, dass ja auch in jedem der 3 Pastoralbriefe wieder eine hinlängliche Anzahl von Wörtern und Wendungen vorkäme, welche sich in den je 2 andern nicht fänden. Man dürfe daher

folgerichtig auch die 3 Pastoralbriefe nicht einem Verfasser zuschreiben. Hierzu bemerken wir Folgendes: 1) Dass die Kritik a priori kein Interesse daran hat die 3 Pastoralbriefe *einem* Verfasser zuzuschreiben, sondern, falls sie sich genöthigt sehen sollte, für jeden einen eigenen Verfasser anzunehmen, diesen Schritt auch thun würde. 2) Dass die drei Pastoralbriefe doch einen zu kleinen Umfang haben im Verhältniss zu den ächten Paulinen, als dass man auch hier sagen könnte: diess oder jenes Wort des einen Briefes komme im andern nicht vor; daher sei der Brief selbst von einem andern Verfasser. 3) Dass das Gewicht verschiedener Wörter in dieser Frage verschieden ist und die charakteristischen Wörter und Wendungen, welche am schwersten wiegen, gerade allen 3 oder doch je 2 Briefen thatsächlich gemeinsam sind, und dass, wenn ein Wort sich auch nicht in den andern zwei Briefen findet, sich dennoch ähnlich gebildete und stammverwandte Wörter in diesen wieder finden. (Zeller stellt dieselben zusammen in den theologischen Jahrbüchern von 1843 S. 539. Der 1 Timotheusbrief hat danach z. B. *φιλαργυρία* und *ἀφιλάργυρος* für sich, der 2. dafür *φιλάργυρος* und *ἀφιλάγαθος* und der Titusbrief das einfache *φιλάγαθος*.)

Ausser auf eine Untersuchung der Sprache unserer Briefe habe ich natürlich ein Hauptgewicht darauf legen zu müssen geglaubt, dass der historische Hintergrund, aus dem unsere Briefe hervorgegangen, klar erkannt werde, theils das Verhältniss der Christen zum heidnischen Staat, theils ihr Verhältniss zu der immer mehr als Härese erkannten Gnosis. In dieser Einleitung schon über die Resultate in diesen letzten Fragen Auseinandersetzungen zu geben, halte ich nicht für praktisch. Soweit sie nicht bei der Einzelexegese klar gestellt werden können, wird der Versuch damit am Schluss der ganzen Arbeit gemacht werden.

Da ich die Annahme der Aechtheit unserer Briefe ebenfalls nur als eine Hypothese ansehe, und nicht als eine Ueberlieferung, die darauf Anspruch machen kann, solange festgehalten zu werden, bis ihre absolute Unmöglichkeit

nachgewiesen ist, so ergibt sich daraus von vornherein schon meine Stellung zu den Arbeiten eines Otto („die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe 1860“) Wieseler [„die Briefe Pauli an Timotheus und Titus in Herzog's Realencyclopädie Bd. XXI, (dritter Suppl.-Band) S. 276—342] und all denjenigen Commentatoren, welche die Aechtheit festhalten wollen, wie Wiesinger („die Briefe des Apostel Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon“ 1850 5. Band des Commentars von Olshausen), Huther (Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus 1866. 11. Abtheilung des Meyer'schen Commentars), v. Hofmann, (die heilige Schrift Neuen Testaments 6 Theil 1874) u. A. Die Leistungen in der Einzelexegese, welche sich in diesen Arbeiten finden, sollen nicht unterschätzt, sondern wohl erwogen werden. Aber die Versuche die Pastoralbriefe im Leben Pauli unterzubringen, werden nicht als unmöglich, sondern nur als unwahrscheinlich abgewiesen werden.

Mein Verhältniss zu den Arbeiten Schleiermacher's („Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos, ein kritisches Sendschreiben an J. C. Gass 1807“), Baur's („die sogenannten Pastoralbriefe“ 1835 und der Abschnitt in seinen „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie 1864.), De Wette's (Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer, 3. Auflage bearbeitet von Dr. W. Möller 1867), Pfeiderers (der Abschnitt in seinem Paulinismus 1873 und die Behandlung unserer Briefe in der Protestantenbibel), Holtzmann's (in Bunsens Bibelwerk Bd. VIII, 1866) und zu den einschlagenden Aufsätzen von Lipsius und Schenkel, in des Letzteren Bibelwerk wird sich im Verlauf der Arbeit klarstellen.

Indem ich nunmehr zur Einzelexegese übergehe, bitte ich um Nachsicht für die vorliegende Arbeit, von der ich wohl weiss, dass sie Spuren trägt, von einem Anfänger in der Wissenschaft zu stammen.

Erklärung des zweiten Timotheusbriefes.

Capitel 1.

V. 1. Als Verfasser des Briefes soll angesehen werden *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* (ganz so Kol. 1, 1 — Ephes. 1, 1, aber auch 2 Kor. 1, 1 und fast ebenso auch 1 Kor. 1, 1) d. h. *Paulus der Apostel des Messias Jesus* (oder des geschichtlich aufgetretenen Jesus, der als der Messias erkannt ist), *welchem sein Apostolat unmittelbar durch das θελημα θεοῦ zu Theil geworden ist.* In den Anfängen der ächten Korintherbriefe hat der Zusatz *διὰ θελήματος θεοῦ* (vergl. auch den Eingang des Galaterbriefes) darin seinen Grund, dass die Apostelschaft Pauli von seinen Gegnern bezweifelt wurde. Hat er hier in einem Brief an Timotheus denselben Grund? Oder ist der Zusatz eine bloße Formel? und wenn diess, ist sie sinnlos von Paulus beigelegt oder vielleicht von einem Falsarius (der Ausdruck sei mir der Kürze wegen gestattet), der die ächten Paulinen kannte, dem Paulus in den Mund gelegt? Diese Fragen mögen gleich hier mindestens angeregt werden, bevor man sofort an der Gleichheit der Eingangsworte unsers Briefes mit denen anderer paulinischer Briefe die paulinische Abfassung erkennen will. — Mit den Worten *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς* etc. führt der Verfasser zu *ἀπόστολος* noch eine zweite nähere Bestimmung hinzu. Eine solche findet sich in den ächten Briefen des Paulus nirgends (das *κατ' ἐπαγγελίαν* ist weder mit *θελήματος* noch mit dem folgenden *Τιμοθέω* zu verbinden; dagegen spricht schon die ähnliche Verbindung 1 Tim. 1, 1.). *ἐπαγγελία* aber heisst nicht, was an sich möglich wäre, „Verkündigung“, sondern, wie immer im Neuen Testament und besonders

auch 1 Tim. 4, 8 „*Verheissung*“. ζωῆς giebt das Object der Verheissung an. Gemeint ist, wie das ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zeigt, das Leben, welches in Christo vorhanden ist. Wie Römer 5, 17 und 21 zeigen, bewegt der Verfasser sich hier ganz in paulinischen Wendungen. Zu bemerken ist indess, dass ζωή in den Pastoralbriefen (vergl. Tit. 1, 2—3, 7—1 Tim. 1, 16—4, 8—6, 12 und 19) ausser an unserer Stelle und 1, 10 immer mit αἰώνιος oder ähnlichem Zusatz verbunden ist. Was heisst nun aber das κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς? Es kann heissen: *Gemäss der Verheissung des Lebens*, sodass also der Apostolat διὰ θελήματος θεοῦ als in Einklang gesetzt gedacht ist mit der ἐπαγγελία ζωῆς. Es kann aber auch κατὰ den Zweck angeben (so schon Theod.), sodass zu übersetzen wäre „*damit durch mich als Apostel die Verheissungen Gottes in Erfüllung gehen*“.

V. 2. Timotheus wird hier, wie 1 Kor. 4, 17, ἀγαπητόν τέκνον genannt. Aehnlich wird das τέκνον auch 2, 1—Tit. 1, 4—1 Tim. 1, 2 und 18 gebraucht. Paulus ist als der Vater gedacht, sofern er den Timotheus zu Christum bekehrt hat (vergl. auch Gal. 4, 19). Als Anrede an den Adressaten eines Briefes ist indess der Gebrauch von τέκνον den Pastoralbriefen eigenthümlich (als Anrede indess häufig in den Synoptikern). Bei den folgenden Wörtern: Χάρις, ἔλεος etc. ist zu merken, dass Paulus das ἔλεος sonst nie im Gruss hat, dagegen alle 3 Pastoralbriefe (vergl. Tit. 1, 4—1 Tim. 1, 2). Sodann ist auch darin eine Abweichung von der sonstigen paulinischen Sprachweise zu constatiren, dass Paulus das τοῦ κυρίου immer vor das Χριστοῦ Ἰησοῦ stellt, während die Pastoralbriefe es nachsetzen. Was nun aber die einzelnen Wörter anlangt, so bezeichnet Χάρις die Gnade im Allgemeinen, ἔλεος näher worin die Gnade besteht und εἰρήνη worin sie sich manifestirt. Das ἀπὸ θεοῦ sagt, von wem die genannten drei ausgehen. Der Zusatz πατρὸς aber zu θεοῦ wird gemacht, weil es grade dem Christenthum wesentlich ist, Gott als πατήρ zu erkennen. Der folgende Genitiv Χριστοῦ Ἰησοῦ giebt eine zweite Persönlichkeit an, von der die Χάρις, ἔλεος und εἰρήνη ausgehen. Der Zusatz

τοῦ κυρίου ἡμῶν bezeichnet, nach der den Christen eigenthümlichen Anschauung, Jesum näher als den Herrn.

V. 3. *Χάριν ἔχειν* (lat. gratias habere) kommt im Neuen Testament, ausser 1 Tim. 1, 12, Luc. 17, 9, Hebr. 12, 28, sonst nicht vor. Paulus gebraucht dafür sonst andere Ausdrücke, wie *εὐχαριστῶ*. Die folgenden Worte *ὃ λατρεύω ἀπὸ προγόνων* etc. können nichts Anderes besagen, als dass der Apostel Gott „in der von den Vorältern her empfangenen Weise, wie sie es gethan, diene“. Durch die Bekehrung Pauli zum Christenthum war also der Zusammenhang mit dem *λατρεύειν* seiner Vorfahren und seinem eigenen vorherigen *λατρεύειν* vom Apostel nicht unterbrochen. Schon vor seiner Bekehrung hat er Gott so gut *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* gedient, wie jetzt. Dieser Ausdruck muss uns im Munde Pauli wundern, der sonst so tiefen Schmerz darüber empfindet, dass er die Gemeinde Jesu Christi verfolgt und zwischen seinem Leben in Christo und dem vorhergehenden einen besondern Unterschied setzt, wie diess auch 1 Tim. 1, 13 seinen Ausdruck findet. Nun lassen zwar Stellen wie Act. 23, 1 und 24, 14 ff. den Paulus ähnlich reden, wie hier. Aber man sollte doch endlich aufhören sich auf Seite der Apologetik auf solche Stellen zu stützen. Denn erstlich haben wir doch in der Apostelgeschichte nicht von Paulus wörtlich so gehaltene Reden vor uns; und zweitens, wenn das auch wäre, so könnte den Juden gegenüber Paulus die Ausdrücke der Apostelgeschichte noch allenfalls gebraucht haben zu seiner Vertheidigung, sofern ja sein Verfolgungseifer grade aus jüdischer *συνείδησις* hervorgegangen war, aber dem Timotheus gegenüber ist der Ausdruck dieses Briefes undenkbar in Pauli Munde. Sehen wir uns etwas näher danach um, wie der Verfasser dazu gekommen, Paulum so reden zu lassen. Schon der Verfasser der Apostelgeschichte betont die Continuität der Gottesverehrung im Christenthum mit der des Judenthums. Diese hält der Verfasser der Pastoralbriefe fest (1, 5 — 3, 15) und legt sie Paulo in den Mund. Möglich wäre indess auch, dass ein im Christenthum schon aufgewachsener Falsarius, der diese Worte dem Paulus in

den Mund legt, sich insofern vergisst, als ein *λατρεύειν ἀπὸ προγόνων* etc., das bei ihm möglich war, bei Paulus nicht Statt fand. Im Einzelnen ist noch zu merken, zunächst, dass Paulus zwar auch Römer 1, 9 (vergl. Phil. 3, 3) das Wort *λατρεύειν* vom Gottesdienst gebraucht, aber dort mit dem Zusatz *ἐν πνεύματι*, und nicht mit *ἐν καθαρῇ συνειδήσει*, dass Paulus überhaupt nirgends, wie in unsern Briefen (vergl. 1 Tim. 1, 5 und 19 — 3, 9) *συνείδησις* mit *καθαρός* oder *ἀγαθός* verbindet. Sodann ist zu bemerken, dass *πρόγονοι* bei Paulus sonst nicht vorkommt, ja im ganzen Neuen Testament nur noch 1 Tim. 5, 4, dass Paulus ausserdem, nach Analogie von Röm. 15, 18, *ἀπὸ πατέρων* geschrieben haben würde. Da nun überhaupt einem Freunde, wie Timotheus, gegenüber der ganze Zusatz *ὃ λατρεύω* etc. keine rechte Motivirung findet, so kann die ganze Stelle eine Reminiscenz eines Falsarius aus Act. 23, 1 und 24, 16 sein. Mit dem *ὡς* erwarten wir das Object des Dankes. Paulus würde dafür *ὅτι* geschrieben haben (*ὡς* mit „so oft“ oder „wie“ zu übersetzen, geht nicht wegen des *ἀδιάλειπτον*), dankt auch in ähnlichen Fällen nur für den Glauben der Adressaten seiner Briefe. Wir wissen nun zwar sehr gut, dass durch unsere Auffassung des *ὡς* ein etwas harter, ja eigentlich widersinniger Gedanke hineinkommt. Aber ein solcher nimmt uns beim Verfasser der Pastoralbriefe nicht Wunder. Sollte er vielleicht einen Objectssatz haben einführen wollen, aber durch Reminiscenz an Röm. 1, 9 zu dem *ὡς* verleitet sein, zumal sich in jener Stelle auch die Worte *λατρεύω, ἀδιαλείπτως, εὐχαριστῶ, μνεία* etc. finden? Zu der Redewendung *ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν* bemerkte schon De Wette mit Recht, Paulus würde gewiss geschrieben haben *ἀδιαλείπτως μνείαν σου ποιοῦμαι* (die Einwände Huthers dagegen sind für seine Richtung charakteristisch, für uns aber nichtssagend) vergl. Röm. 1, 9 — Eph. 1, 16 — 1 Thess. 1, 2. — *μνείαν ἔχειν* kommt in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen nur noch 1 Thess. 3, 6 vor, aber ohne *περὶ*. Grammatisch ist es indess nicht auffallend, dass *μνεία* mit *περὶ* verbunden wird, da *μνᾶσθαι* auch im classischen Griechisch mit *περὶ* construiert wird

(vergl. Huther zu dieser Stelle und die Construction von *μνημονεύειν* Hebr. 11, 22). Fraglich ist in unserm Verse noch, womit das *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* zu verbinden ist. 1 Thess. 3, 10 ist es mit *δεόμενοι* zu verbinden. Nach Analogie davon könnte es hier von *δεήσεσιν* abhängen. Nur möchten wir dann vor *νυκτὸς* den Artikel wiederholt sehen. Man hat daher die Worte *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* zu *ἐπιποθῶν* gezogen oder, wie Huther, im *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* eine stärkere Hervorhebung des Begriffs *ἀδιάλειπτον* gefunden. Dabei ist aber zu bemerken, dass im ersten Fall, wie im zweiten, das *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* ziemlich überflüssig wäre. Zu entscheiden ist schwer. Jedenfalls aber scheint die Stelle durch 1 Thess. 3, 6 beeinflusst zu sein.

V. 4. Das Participium *ἐπιποθῶν* ist dem *μνείαν ἔχω* in V. 3 subordinirt und dem *ἐπιποθῶν* wieder *μεμνημένος*. Der Gedanke an die Thränen des Timotheus veranlasst den Paulus also zu dem Wunsch ihn zu sehen, und weil er diesen Wunsch hat, erwähnt er des Timotheus bei seinen Gebeten. Was den Gedanken in *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν* anlangt, so spricht Paulus einen ähnlichen auch Phil. 1, 8 und Röm. 1, 11 seinen Lesern gegenüber aus (vergl. auch Phil. 2, 26 und 1 Thess. 3, 6, in welcher letzterer Stelle, wie oben erwähnt, auch das *μνείαν ἔχειν* allein noch bei Paulus vorkommt, so dass es scheint, als sei der Verfasser unsers Briefes in seinem Ausdruck von dieser Stelle abhängig, zumal *ἐπιποθεῖν* in den Pastoralbriefen nur hier vorkommt und also dem Sprachgebrauch ihres Verfassers nicht sehr geläufig scheint). Die Lesart *ἐπιποθῶ* ist wohl richtig mit Huther aus dem Bestreben zu erklären, die Structur der Periode zu vereinfachen. Fraglich ist nun, was für Thränen des Timotheus gemeint sind. Es können nicht die Thränen sein, welche Timotheus in der Ferne um den von ihm entfernten Apostel weint; dazu wäre der Ausdruck *μεμνημένος* unpassend; es können nur die Thränen sein, die er einst beim Abschied von Paulus weinte. Act. 20, 37 wird uns erzählt, dass die ephesinischen Presbyter bei seinem Abschied geweint. Damals, könnte unser Verfasser meinen, habe Timotheus mit geweint. Aber eben diess, dass Paulus

damals von Timotheus Abschied genommen, ist unwahrscheinlich. Ist unser Brief unächt, so könnte man annehmen, dass der Falsarius sich hier verrathe; ist er ächt, so muss man annehmen, dass bei Pauli Abreise wohl öfter geweint ist und unentschieden lassen, wann Paulus sich den Timotheus weinend denkt. Die Worte *ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ* geben den Zweck des *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν* an.

V. 5. Bevor wir uns entscheiden darüber, wie es mit der Verbindung des Participiums *λαβών* steht, besprechen wir die zwei ersten Wörter für sich. *ὑπόμνησις* kommt im Neuen Testament sonst nur 2 Petr. 1, 13 und 3, 1 vor, bei Paulus ebenso, wie das Verbum *ὑπομιμνήσκειν*, nie (dieses auch Tit. 3, 1 und sonst oft im Neuen Testament). Paulus hat dagegen oft *ἀνάμνησις* und *ἀναμιμνήσκειν*. Mit *λαμβάνειν* verbunden kommt *ὑπόμνησις* im Neuen Testament nur an unserer Stelle vor. Dagegen steht *λήθην λαμβάνειν* 2 Petr. 1, 9. *ὑπόμνησιν λαμβάνειν* nun aber heisst nicht „sich erinnern“, sondern „erinnert werden von aussen her“, weil *ὑπόμνησις*, wo es im Neuen Testament vorkommt, die Bedeutung hat des *Jemanden Erinnerns* und *ὑπόμνησιν λαμβάνειν* mithin nur heissen kann „eine Erinnerung entgegennehmen“ oder eine Erinnerung d. h. hier *einen Gegenstand, der erinnert, erhalten*. Als dieser Gegenstand, der den Paulus erinnert, ist hier aber Timotheus selbst gedacht, und gemeint, dass Paulus, wenn er erst wieder den Timotheus persönlich sehen wird, durch seinen Anblick an seinen ungeheuchelten Glauben erinnert wird. Dann aber wird das *ὑπόμνησιν λαβών* (denn so, und nicht *ὑπο· λαμβάνων* ist zu lesen, weil das Präsens durch das Praesens *ἐπιποθῶν* entstanden ist) am besten mit *πληρωθῶ* verbunden, und als Gedanke dieser erkannt: Paulus wünscht den Timotheus zu sehen, damit er, wenn er bei ihm ist, wieder veranlasst wird an seinen Glauben zu denken, und damit er in Folge dessen sich freuen kann. Die Versuche *ὑπόμνησιν λαβών* den voraufgehenden Participien *ἐπιποθῶν* oder *μεμνημένος* zu subordiniren oder zu coordiniren sind deshalb unzulässig, weil entweder ein Nonsens entsteht oder ein *καὶ* vor *ὑπόμνησιν* erfordert

wird oder *ὑπόμνησιν λαμβάνειν* nicht richtig erklärt werden kann. Aber auch der Versuch Huthers, es mit *χάριω ἔχω* zu verbinden, scheitert. Denn von diesem steht es zu weit entfernt. Ausserdem liesse sich diese Erklärung nur halten, wenn man das *ὑπόμνησιν λαβών* nicht wie wir, sondern wie Huther übersetzt, nämlich „*da ich erinnert worden bin*“, was soviel sein soll, als „*da ich gehört habe*“. Immerhin steht aber dieser Erklärung auch so noch das Bedenken gegenüber, dass der folgende Satz mit *ἥτις* und namentlich sein Schluss: *πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί* eigentlich müssig wäre. Bei unserer Erklärung dagegen hat er seinen guten Grund. Denn er motivirt die Zuversicht, dass Paulus seine Freude haben werde, wenn er durch den Anblick des Timotheus an dessen ungeheuchelten Glauben erinnert werde, damit, dass er weiss, dass derselbe in seinen Vorfahren mächtig gewesen, und dass er fest überzeugt ist, dass er auch in Timotheus mächtig sei. Im Einzelnen ist noch zu bemerken, dass sich die Verbindung *ἀνυπόκριτος πίστις* bei Paulus nicht findet (wohl aber steht sie auch noch 1 Tim. 1, 5). Paulus nennt nur die Liebe *ἀνυπόκριτος* (Röm. 12, 9 — 2 Kor. 6, 6). — Für *τῆς ἐν σοί* [wobei der Glaube, wie auch im Nebensatz *ἐνώκησεν* zeigt (*ἐνοικεῖν* ist allerdings ein gut paulinisches Wort, wie Röm. 8, 11 — 2 Kor. 6, 16 — Col. 3, 10 zeigen, aber von der *πίστις* braucht Paulus es sonst nie), als das Einwohnende gedacht ist] würde Paulus nach Analogie von 1 Kor. 2, 5 *σοῦ* geschrieben haben. Gebraucht er *ἐν*, so sind die Menschen als die im Glauben Stehenden bezeichnet (1 Kor. 16, 13 — 2 Kor. 13, 5). Was den Nebensatz anlangt, so heisst *πρῶτον* zuerst und müssen also die Grossmutter Lois und die Mutter Eunike als die ersten in der Familie des Timotheus gedacht sein, welche in der rechten *πίστις* standen, dieselbe also hatten, bevor Timotheus zu ihr kam. Diess könnte nach Act. 16, 1 schon zu Rechte bestehen in Bezug auf die Mutter. Da Timotheus aber einer der ersten Bekehrten war, so ist es bedenklich, wenn der Verfasser seine Grossmutter (*μάμνη* kommt uur hier im Neuen Testament vor) die erste Gläubige nennt in seiner

Familie. Es wäre daher möglich, dass auch hier wieder ein Falsarius, der in einer Zeit, wo das Christenthum schon Generationen hinter sich hatte, lebte, aus der Rolle fällt, oder dass er sich auch hier wieder die christliche *πίστις* als die Fortsetzung der jüdischen denkt, obwohl diese letztere Annahme durch das *πρῶτον* bedenklich wird (denn die jüdische *πίστις* wird doch wohl auch vor der Lois in der Familie des Timotheus geherrscht haben).

Blicken wir zurück auf den Inhalt von V. 3—5, so sind sie als von einem Mann gesprochen gedacht, der *ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* Gott dient, der nach einem Andern sich sehnt, um in ihm einen Mann ungeheuchelten Glaubens vor sich zu haben und so wieder froh werden zu können. Die Worte scheinen also aus einer Zeit zu stammen, wo nicht Alle an dem von den Vätern ererbten Glauben festhielten und wo die am Alten Festhaltenden bis zu Thränen betrübt sind. Welche Zeit gemeint ist, wird sich später ergeben.

V. 6. *αἰτία* kommt 3mal in den Pastoralbriefen vor (auch Tit. 1, 13 — 2 Tim. 1, 12), dagegen bei Paulus nie, sonst im Neuen Testament nur in den Evangelien, Act. und Hebr. Für *δι' ἣν αἰτίαν*, welches in allen drei Stellen der Pastoralbriefe steht, schreibt Paulus *διὸ*. Das *δι' ἣν αἰτίαν* wird richtig verstanden von Holtzmann, wenn er sagt „weil ich dich gern glaubenskräftig zu meiner eigenen Erquickung vor mir sehen möchte“. *ἀναμνησέω* heisst *an Etwas erinnern*, schliesst aber den Begriff des *Ermahnens* mit in sich. Huther bemerkt (indess vielleicht etwas gesucht), der Apostel deute durch dieses Wort in feiner Weise darauf hin, dass sich Timotheus der Pflicht, die er ihm ans Herz legen wolle, selbst bewusst sei. *ἀναζωπυρεῖν* kommt im Neuen Testament nur hier vor, wohl aber in der kirchlichen Literatur um Ende des ersten und Mitte des 2. Jahrhunderts z. B. Clemens Rom I. ad Corinth. 27. — Ignatius ad Ephes. I. Es heisst „wieder anfachen“. *χάρισμα* ist an sich ein gut paulinisches Wort. Aber Paulus braucht das Wort in anderm Sinn, als es hier gebraucht ist. Nach Paulus ist es die Gnadengabe rein als

solche, unmittelbar durch den Geist dem Menschen mitgetheilt (vergl. 1 Kor. 12). Hier dagegen wird an eine Gabe gedacht, die durch einen bestimmten menschlichen Act, durch die menschliche Vermittlung der Handauflegung nämlich (*διὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* vergl. 1 Tim. 4, 14, wonach nicht nur, wie hier, Paulus allein, sondern das ganze Presbyterium nach Ansicht des Verfassers dem Timotheus die Hände auflegt), wodurch Timotheus zum Apostelgehülfen geweiht wurde, ihm verliehen ist, also die Befähigung zu seinem Amt. Diess weist uns abermals für die Abfassungszeit unsers Briefes aus der apostolischen Zeit in die nachapostolische. Denn die Zeit Pauli kennt keine solche Ordinationsweihe. Die Acta zwar erzählen von solchen Act. 6, 6 — 13, 3, aber beweisen damit nur, dass sie zur Zeit ihrer Abfassung bereits Sitte der Kirche waren. Wäre die Ordination in der Form, wie sie an Timotheus nach den Pastoralbriefen vollzogen ist, wirklich apostolischen Ursprungs, so wären die Bestimmungen späterer Concilien über die Ordination, wie des 4. Concils von Carthago u. A. nicht nöthig, ja nicht möglich gewesen. Der Genitiv *τοῦ Θεοῦ* (denn so, und nicht *τοῦ Χριστοῦ* ist zu lesen) giebt an, von wem das *χάρισμα* ausgeht. Psychologisch wird unser Vers am besten erklärt, wenn wir in ihm die Worte eines Falsarius aus dem 2. Jahrhundert sehen. Vor sich sieht er Viele, die vom Glauben der Väter abweichen, aber er weiss, dass es doch auch noch einige Treue giebt. Diese, und zwar namentlich die kirchlichen Beamten, denen das *χάρισμα* zu Theil geworden, will er auffordern, dasselbe doch wieder anzufachen, d. h. mehr Eifer anzuwenden, als sie bisher gethan, um so die Kirche zu retten. Diess thut er aber dadurch, dass er Paulum den Timotheus auffordern lässt, wodurch die Sachlage etwas unverständlich wird. Denn weshalb Timotheus sein *χάρισμα* sollte haben ruhen lassen, ist nicht einzusehen, zumal er nach dem Lob, welches Paulus ihm spendet, nicht wohl lässig gewesen sein kann.

V. 7. Wie das *γὰρ* zeigt, soll dieser Vers die Ermahnung in V. 6 begründen. Das *ἡμῶν* kann an sich die

Christen überhaupt meinen. Es kann aber auch nur Paulus und Timotheus, oder die Gesammtheit der kirchlichen Beamten bezeichnen. Die Entscheidung verschieben wir uns bis zuletzt. *δειλία* (die Lesart *δουλείας* ist wohl dadurch entstanden, dass der Abschreiber an Röm. 8, 15 dachte) kommt nur hier vor im Neuen Testament. Es bezeichnet *die Zaghaftigkeit, die vor der Arbeit am Reiche Gottes, besonders an seiner Ausbreitung, zurückschreckt* (vergl. Joh. 14, 27). Die Verbindung von *πνεῦμα* mit einem Genitiv kommt auch bei Paulus vor (z. B. Röm. 8, 15, welche Stelle unserm Verfasser vielleicht vorschwebte, sodann Gal. 6, 1 — 2 Kor. 4, 13). Gefragt worden ist, welches *πνεῦμα* gemeint ist, das göttliche (das also nicht *δειλία*, sondern *δύναμις* wirkt) oder das menschliche (von Gott empfangene, das nicht die Eigenschaft der *δειλία*, sondern die der *δύναμις* hat). Die Fragestellung ist aber schief, wenigstens sobald wir dafürhalten, dass unser Verfasser sich hier im paulinischen Gedankenkreis bewegt, und beruht auf einer falschen Anschauung vom paulinischen *πνεῦμα*-Begriff. Denn das *πνεῦμα* ist bei Paulus einmal an sich ein transcender, übersinnlicher Stoff, der zunächst Gott und dem Sohne Gottes eignet, dann ist es aber auch dem Menschen, als er zu einer *καινὴ κτίσις* umgewandelt wurde, als ein neues Organ anerschaffen (vergl. Pfeiderer „Paulinismus“ S. 199 fg.). Das *πνεῦμα* ist also das göttliche und menschliche zugleich und *wirkt* nicht *δειλία*, sondern *δύναμις*, sofern es als dem Menschen angeeignet diesen bestimmt, und *hat* nicht *δειλία*, sondern *δύναμις*, sofern es eben übermenschlich, etwas der *σὰρξ* Entgegengesetztes ist. Am Schluss werden wir indess noch einmal auf den Begriff des *πνεῦμα* in unserm Vers zurückkommen. Wir gehen zunächst weiter. Die Verbindung *πνεῦμα δυνάμεως* kommt bei Paulus nicht vor. Er hat Röm. 15 v. 13 und 19 die umgekehrte Verbindung *δύναμις πνεύματος*. Fraglich ist nun aber, was an unserer Stelle unter *δύναμις* zu verstehen ist? Huther versteht darunter „*die Kraft, nicht nur den Angriffen der Welt gegenüber Stand zu halten, sondern auch die Welt zu überwinden.*“ Wir halten diess nicht für

richtig. *δύναμις* muss einen engeren Begriff haben, muss im Gegensatz stehen zu *δειλία* und kann daher nur meinen *die Kraft, die vor der Arbeit am Reiche Gottes, besonders an seiner Ausbreitung, nicht zusammenbricht* (also fast identisch mit *παρόρησία*). Unter *ἀγάπη* versteht Huther „*die Liebe, die den Menschen beim Kampf nie das Ziel desselben, nämlich das Heil der Brüder, aus den Augen verlieren lässt.*“ Aber auch hier muss der Begriff enger gefasst werden und geradezu als „*die Liebe, die dazu treibt die Brüder zu gewinnen, mithin zu missioniren.*“ *σωφρονισμός* kommt nur hier im Neuen Testament vor, auch *σώφρων* nur in den Pastoralbriefen (hier aber auch 4mal: Tit. 1, 8 — 2, 2 und 5 — 1 Tim. 3, 2), ebenso *σωφρόνως* (nur Tit. 2, 12) und *σωφρονίζειν* (Tit. 2, 4). Paulus hat nur 2mal *σωφρονεῖν* (Römer 12, 3 — 2 Cor. 5, 13). Welches ist nun aber die Bedeutung von *σωφρονισμός*? Nach Wortbildung und Gebrauch kann es nur transitive Bedeutung haben (so auch Otto und Huther,) und muss die *Thätigkeit* bezeichnen, *durch welche ein Mensch den andern zum σώφρων macht.* Das aber ist vor Allem Aufgabe der kirchlichen Beamten, und somit bestätigt sich hier am Schluss noch einmal, dass wir ein Recht dazu haben, der *δειλία*, *δύναμις* und *ἀγάπη* in unserer Stelle eine besondere Beziehung zum kirchlichen Amt zu geben. Dann aber ist *πνεῦμα* hier auch wohl als *Amtsbegabung* (wie nie bei Paulus) zu nehmen und sind unter dem *ἡμῖν* die kirchlichen Beamten (in diesem Fall nach Ansicht des Verfassers durch Paulus und Timotheus vertreten) zu verstehen.

V. 8 zieht eine Folgerung aus dem vorhergehenden Vers. Die Worte erinnern an Röm. 1, 16, welche Stelle dem Verfasser wohl vorschwebte. In der Römerstelle steht statt *μαρτύριον* = *εὐαγγέλιον*. Vielleicht ist hier an unserer Stelle das *μαρτύριον* absichtlich gewählt, weil dieses Wort in der christlichen Kirche die Nebenbedeutung hatte, des Bekenntnisses Christi *in Leiden und Tod*, und daher *des Leidens und Sterbens um Christi willen.* (Galt doch Jesus, der den Seinen mit gutem Beispiel vorangegangen, selbst als einer, der *ἐμαρτύρησε ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.* Vergl.

1 Tim. 6, 13 und das später zu dieser Stelle zu Sagende.) — τοῦ κυρίου ist richtig mit Huther, de Wette, Wiesinger als objectiver und nicht als subjectiver Genitiv zu fassen. Paulus heisst im Folgenden δέσμιος αὐτοῦ (d. i. τοῦ κυρίου) nicht sofern er ein Christo angehöriger Gefangener ist (dagegen ist die Stelle Phil. 13), sondern sofern Christus (d. h. die Sache Christi) ihn zu einem Gefangenen machte (vergl. Eph. 3, 1 — Phil. 9). ἀλλὰ führt positiv ein, was Timotheus denn thun soll. συγκακοπαθεῖν (vergl. auch 2, 3) kommt nur in unserm Brief im Neuen Testament vor. Ebenso kömmt das Simplex κακοπαθεῖν ausser Jac. 5, 13 im Neuen Testament nur noch 2mal in unserm Brief vor, nämlich 2, 9 und 4, 5 (vielleicht auch 2, 3, wenn dort nicht eben συγκακοπάθησον zu lesen ist). Das σύν in συγκακοπάθησον bezieht sich auf Paulus (also etwa auf ein nach dem vorausgehenden ἐμὲ leicht zu ergänzendes ἐμοὶ) und nicht auf den Dativ εὐαγγελίῳ, was keinen Sinn gäbe und jedenfalls merkwürdig wäre. (Luther: „Leide dich mit dem Evangelio, wie ich“). εὐαγγελίῳ ist vielmehr Dativus commodi. — κατὰ δύναμιν kann nur mit συγκακοπάθησον verbunden werden. Es wird Timotheus also aufgefordert mit Paulus zu leiden gemäss der Kraft Gottes; und unter der δύναμις kann nur dasselbe verstanden werden, wie in V. 7, also *die durch die Amtsbegabung verliehene und in Folge dessen wirksame Kraft zur Arbeit an der Ausbreitung des Gottesreiches*. Der Zusatz θεοῦ bezeichnet die δύναμις nicht als *die von Gott gewirkte Kraft*, sondern als *die Gotteskraft, die in Timotheus ist, in Folge seiner Amtsbegabung*, sodass δύναμις θεοῦ im Wesentlichen indentisch ist mit πνεῦμα δυνάμεως in V. 7. — Ueberblicken wir den Inhalt des Verses, so ergiebt sich, dass zur Zeit seiner Abfassung bereits das Bekenntniss zu Christo mit Leid und Tod verbunden war, und wenn Paulus nur eine fingirte Person ist, dass die kirchlichen Beamten in Kerkern schmachteten und dass es Andern, die noch frei waren, gegenüber der Ermunterung bedurfte, doch nicht müde zu werden in ihrer Arbeit, sondern mit zu leiden (vergl. die späteren Aussagen unseres Briefes 2, 1 und 13 — 3, 11 u. A.).

V. 9 giebt im Zusammenhang mit dem Folgenden Aussagen über Gott, deren Zweck wir erst erkennen können, nachdem wir die einzelnen Verse betrachtet haben. Paulus schreibt das *σώζειν* nie Gott zu, sondern Christo (die Stelle 1 Cor. 1, 21 kann man nicht gegen diese Behauptung anführen). Ebenso das Substantiv *σωτήρ* (Tit. 1, 3 — 2, 10 — 3, 4 — 1 Tim. 1, 1 — 2, 3 — 4, 10) von Gott gebraucht, findet sich nie bei Paulus (von Christus gebraucht, wie 2 Tim. 1, 10 — Tit. 1, 4 — 2, 13 — 3, 6, zwar auch nur Eph. 5, 23 — Phil. 3, 20). Der Grund dieser Erscheinung wird später noch besprochen werden. *καλεῖν* und *κλησις* bezeichnen im Neuen Testament immer die Berufung zur Theilnahme am Reiche Gottes. Mit einander verbunden kommen sie auch bei Paulus vor (1 Cor. 7, 20 — Eph. 4, 1). Aber der Zusatz *ἁγία* zu *κλησις* findet sich bei Paulus nicht. Die *κλησις* wird offenbar deshalb *ἁγία* genannt, weil die Berufenen durch die *κλησις ἅγιοι* werden (vergl. 1 Cor. 1, 2); — de Wette übersetzt daher „heiligend“. Ist das aber richtig, so scheitert die Auslegung, welche unter der *κλησις* die *Berufung zum Lehramt* versteht (so Heydenreich). Gestützt wird diese Ansicht sonst durch die allerdings (aber nur bei der Annahme der paulinischen Abfassung unseres Briefes) auffallende Thatsache, dass das *καλέσαντος* dem *σώσαντος* nachgesetzt ist. Die Worte *οὐ κατὰ τὰ ἔργα* etc. geben an, dass bei dem *σώζειν* und *καλεῖν* die *πρόθεσις* und *Χάρις* Gottes, und nicht die Werke des Menschen das Massgebende bilden. Hier bewegt sich der Verfasser also ganz in paulinischen Gedanken (vergl. übrigens Röm. 8, 28 f. Eph. 1, 11). *πρόθεσις* Gottes ist eine Thätigkeit, welche rein durch Ihn bestimmt ist und nicht durch äussere Einflüsse (hier also nicht etwa durch ein Verhalten des Menschen). Die Bezeichnung derselben aber als einer *ἰδία* hat den Zweck, den schon in ihr liegenden Begriff nochmals nachdrücklich zu betonen. Mit der Hinzufügung von *καὶ Χάριν* bezeichnet der Verfasser die *πρόθεσις* als Liebeswille und zeigt damit, dass ihm die Schattenseite der paulinischen Prädestinationslehre schon in den Hintergrund tritt. In den Worten *τὴν δοθεῖσαν* etc. wird gesagt, worin

der göttliche Liebeswille besteht. Offenbar aber liegt ein Widerspruch in diesen Worten, sofern das Geben an uns (worunter nur ein Act in der Geschichte gemeint sein kann; denn *διδόναι* ist nicht etwa = destinare, wie Heydenreich will) nicht *πρὸ χρόνων αἰωνίων* geschehen ist. Die Construction lässt sich nur so erklären: Der Verfasser wollte ursprünglich sagen: *welche uns gegeben ist in Christo Jesu*, will aber nochmals betonen, dass diese Gabe eine vorweltlich bestimmte ist und setzt daher hinzu *πρὸ χρόνων αἰωνίων*, um dann mit *φανερωθεῖσαν δὲ* das *δοθεῖσαν* wieder aufzunehmen. Statt *πρὸ χρόνων αἰωνίων*, welcher Ausdruck zu übersetzen ist, durch *vor ewigen Zeiten* (vergl. Tit. 1, 2), würde Paulus (vergl. 1 Cor. 2, 7) *πρὸ αἰώνων* geschrieben haben (*χρόνοις αἰωνίοις* kommt Römer 16, 25 vor, also in dem angezweifelte Theil des Römerbriefes).

V. 10, *ἐπιφανεία* kommt auch vor 2 Tim. 4, 1 und 8 — Tit. 2, 13 — 1 Tim. 6, 14 und sonst im Neuen Testament nur 2 Thess. 2, 8. In letzterer Stelle ist es verbunden mit dem Genitiv *τῆς παρουσίας* und bezeichnet *die künftige Erscheinung Christi*; wofür Paulus sonst *παρουσία* oder *ἀποκάλυψις* gebraucht. In den Pastoralbriefen dagegen bezeichnet *ἐπιφανεία* (wenigstens Tit. 2, 11 — 3, 4 vergl. auch das *ἐπιφαίνεσθαι* Tit. 2, 11 und 3, 4, das sich bei Paulus gar nicht findet) *die erste Erscheinung Christi im Fleisch* (vergl. die Stelle, wo später noch von den Irrlehrern wird gehandelt werden). Selbstverständlich ist die *ἐπιφανεία* nicht bloß auf den einen Act der Menschwerdung, sondern auf das ganze folgende Leben Jesu zu beziehen. Als charakteristische That wird sodann näher angegeben, zunächst negativ das *καταργεῖν τὸν θάνατον* d. h. das *Zunichtemachen des Todes* (vergl. 1 Cor. 15, 26 — Hebr. 2, 14) und zwar des Todes im paulinischen Sinn, als des ethischen Zustandes der von Gott in diesem Leben, wie auch im Hades verstossenen Seele. (Wenn Weiss in seiner bibl. Theologie 2. Auflage S. 433 behauptet: diess geschah dadurch, dass er durch seinen stellvertretenden Tod dem Tode, welcher um der Sünde willen über uns herrschte, seinen Anspruch an uns nahm, so ist das einge-

tragen.) Dann wird positiv als That Christi das φωτίζειν ζωὴν und ἀφθαρσίαν genannt. Der Ausdruck φωτίζειν ist in sofern gewählt, als da, wo der θάνατος herrscht, Finsterniss stattfindet (Luc. 1, 49). Meistens ist das φωτίζειν intransitiv „leuchten“ (z. B. Apoc. 22, 5 φωτίσει ἐπ' αὐτούς), transitiv ist es indess Apoc. 21, 23 — Joh. 1, 9 — 1 Kor. 4, 5 (zu übersetzen also mit „erleuchten“). An unserer Stelle können die ζωὴ und ἀφθαρσία nicht die Objecte sein, welche Christus *erleuchtet* (denn sie sind hell an sich); sie sind vielmehr das Licht, welches angezündet ist. Mit einem solchen Object kommt φωτίζειν aber sonst im Neuen Testament nicht vor. — διὰ τοῦ εὐαγγελίου kann nicht mit φανερωθεῖσαν verbunden werden. Denn dieses hat schon eine Bestimmung des Mittels, durch welches es sich vollzieht, in dem διὰ τῆς ἐπιφανείας. Huther bezieht es daher auf φωτίσαντος, ohne es zugleich auf καταργήσαντος zu beziehen. Als Grund giebt er an, dass die Vernichtung des Todes nicht durch das Evangelium, sondern durch den Tod und die Auferstehung Christi bewirkt sei, die Offenbarung des Lebens aber durch die Predigt des Evangeliums geschehen sei, sofern Christus uns durch dasselbe die ζωὴ καὶ ἀφθαρσία als das Erbtheil vor Augen stelle, welches uns in ihm zugewiesen sei. Solche Behauptungen kann indess nur Einer aufstellen, der die paulinische Abfassung unseres Briefes retten will. Bei Paulus ist allerdings die Vernichtung des Todes durch den Tod und die Auferstehung Christi bewirkt, aber wie, wenn unser Verfasser, von dem wir allerdings annehmen, dass er ein Pauliner ist, und der sich in paulinischen Phrasen zu bewegen bestrebt ist, diesen einen andern Sinn unterlegt, weil er sie nicht mehr nach ihrer Genesis versteht, und das Zunichtemachen des Todes grade διὰ τοῦ εὐαγγελίου geschehen lässt? (wie ihm das ja auch thatsächlich noch immer vor Augen lag). Ausserdem ist nicht abzusehen, wie Huther behaupten kann, dass nach Pauli Meinung das φωτίζειν ζωὴν καὶ ἀφθ. nicht auch durch Tod und Auferstehung Christi bewirkt ist. Wir behaupten also trotz der Einwände Huthers, dass διὰ τοῦ εὐαγγελίου das Mittel angiebt, wodurch sich sowohl

das καταργεῖν, wie das φωτίζειν vollzieht, gehen dann aber noch weiter zu der Behauptung, dass sich hier von Neuem wahrscheinlich macht, dass Paulus nicht der Verfasser unseres Briefes ist.

V. 11. εἰς ὃ kann nur heissen „für welches“ und muss sich daher auf τοῦ εὐαγγελίου beziehen. τίθεσθαι τινα εἰς τι kommt ausser in den Pastoralbriefen (vergl. 1 Tim. 1, 12 und 2, 7) in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen nur noch 1 Thess. 5, 9 vor. — κήρυξ kommt ausser in den Pastoralbriefen (auch 1 Tim. 2, 1) nur noch 2 Petr. 2, 5 vor. Es ist offenbar gebraucht, wie das paulinische κηρύσσειν (1 Cor. 1, 23 — 15, 12 — 2 Cor. 1, 19 — 4, 5 — 11, 4 etc.). Der Zusatz ἐθνῶν bei διδάσκαλος fehlt in einigen Codices (so in A. u. N.). Der De Wette'sche Commentar erklärt die Auslassung des ἐθνῶν zwar für fehlerhaft, weil von den 3 Prädicaten jedes durch das Folgende genauer bestimmt werde, aber wie diese Behauptung selbst, ist auch der Schluss daraus willkürlich. Wahrscheinlich ist es durch einen Abschreiber aus 1 Tim. 2, 7 in unsern Vers hineingekommen. Was nun aber den Vers im Uebrigen anlangt, so mag zum Mindesten ein leiser Zweifel ausgesprochen werden, ob Paulus sich auch, ausser der Bezeichnung ἀπόστολος, noch die Bezeichnungen κήρυξ und διδάσκαλος beigelegt haben würde — vergl. 1 Cor. 12, 28 (ebenso lässt dagegen der Verfasser der Pastoralbriefe Paulus auch 1 Tim. 2, 7 sich nennen).

V. 12. Ueber δι' ἣν αἰτίαν vergl. V. 6. — Der Gedanke ist: weil ich für das Evangelium als κη., ἀπ., und διδ., eingesetzt bin. Unter dem ταῦτα sind die δεσμοί des Paulus gemeint, wie sich aus der Beziehung unserer Stelle auf V. 8 mit Leichtigkeit ergibt. Paulus sagt sodann ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι ebenfalls mit Rücksicht auf V. 8 (zu ergänzen ist etwa ταῦτα). Die folgenden Worte von οἶδα an geben den Grund an, weshalb der als κη., ἀπ., und διδ. eingesetzte Paulus leide und doch sich nicht schäme. ὃ πεπίστευκα aber ist zu übersetzen, weder durch an wen ich geglaubt habe, noch an wen ich glaube, sondern mit De Wette auf wen ich mein Vertrauen gesetzt habe. (Das Perf.

πεπίστευκα kommt in den Paulo zugeschriebenen Briefen nur noch Tit 3, 8 vor). Gemeint ist Gott und nicht etwa Jesus (vergl. auch die Parallele Tit. 3, 8). Die Formel οἶδα καὶ πέπεισμαι findet sich auch Römer 14, 14, δυνατός ἐστι auch Römer 11, 23 und ähnlich δυνατεῖ Römer 14, 4 — 2 Cor. 9, 8. Fraglich ist nun aber, was unter παραθήκη (denn so und nicht παρακαταθήκην ist zu lesen) zu verstehen ist. Zu bemerken ist zunächst, dass es ausser in unserer Stelle noch V. 14 und dann auch 1 Tim. 6, 20 vorkommt, sonst aber im ganzen Neuen Testament nicht. Das Verbum παρατίθεσθαι dagegen ist ein Lieblingsausdruck des Lucas (steht auch in unseren Briefen 2 Tim. 2, 2 — 1 Tim. 1, 18). Im De Wette'schen Commentar wird mit Recht bemerkt, dass die Wortbedeutung „*Hinterlage*“, *depositum*, *Anvertrautes* nicht zweifelhaft sei, wohl aber die damit bezeichnete Sache. Mit Recht behauptet derselbe Commentar, dass das μου nicht Genitivus subj: (also „*das von mir Gott Anvertraute*“) sein könne, weil sich dann kein genügender Sinn finden lasse, da Paulus Gott nichts anvertrauen könne (weder den *Lohn*, noch die *Krone der Gerechtigkeit*, noch die *Seele*, noch das *Heil der Seele*; das Nähere vergl. bei De Wette selbst S. 44.), dass man es also mit dem Genit. poss. versuchen müsse (*das mir Anvertraute*). Jetzt aber können wir dem De Wette'schen Commentar nicht weiter folgen. Wir gehen vielmehr jetzt aus von der Stelle 2 Tim. 2, 2, woraus sich ergibt, dass Timotheus das, was er Andern soll παρατίθεσθαι, gehört hat. Wir haben daher ein Recht anzunehmen, dass die παραθήκη unserer Briefe ein depositum ist, welches durch das Reden eines Andern und durch das eigene Hören vermittelt ist. Damit wird aber die sonst noch haltbarste Annahme, παραθήκη sei das Apostelamt (so auch De Wette und Huther), hinfällig. Es ist vielmehr die von den Aposteln her in der Kirche ungetrübt fortgepflanzte reine Lehre darunter zu verstehen (daher heisst sie auch V. 14 καλή und wird 1 Tim. 6, 20 in Gegensatz gestellt zu den Irrlehren). Für diese Erklärung spricht auch, dass im Folgenden von der gesunden Lehre die Rede ist. Natürlich kann sie nur richtig sein, wenn unser Brief dem Paulus untergeschoben ist.

Aber eben diess scheint sich uns hier auch von Neuem zu bestätigen. Dadurch aber, dass der Falsarius den Paulus sagen lässt *παραθήκην μου* stellt er seine reine Lehre der Irrlehre gegenüber. Was heisst nun aber das *φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν*? Unter *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* kann nach V. 18 und 4, 8 nur *der Tag der Parusie* gemeint sein (in den Paulo zugeschriebenen Briefen wird, ausser in den Pastoralbriefen nur noch 1 Thess. 1, 10 der Tag der Parusie *ἐκείνη ἡμέρα* genannt, indess oft in den Evangelien z. B. Mat. 7, 22 — Marc. 13, 32 — Luc. 10, 12 — 17, 31 — 21, 34) — *εἰς ἡμέραν* ist mehr, als *ἄχρις ἡμέρας*. Es setzt, wie Meyer zu Phil. 1, 10 bemerkt, das Gesagte in Beziehung auf die Entscheidung, Enthüllung und dergl. des Tages der Parusie; es ist daher zu übersetzen, „*auf jenen Tag*“. Wenn aber Huther erklärend fortfährt, „d. h. sodass ich an jenem Tage das mir anvertraute Gut unverletzt dem, der es mir übergeben hat, wiedergeben, oder was dem Sinne nach dasselbe ist, freudig Rechenschaft von der treuen Verwaltung desselben ablegen kann,“ so können wir ihm hier nicht beistimmen, weil diese Erklärung auf der Annahme Huther's ruht, dass *παραθήκη* die dem Apostel anvertraute *διακονία* sei, und auch so noch keinen befriedigenden Sinn giebt. Unserer Meinung nach ist der Gedanke dieser: *Gott ist im Stande die überlieferte, allein wahre Lehre zu bewahren auf den Tag, wo nach ihr der rechte Glaube gemessen werden wird.*

Ueberblicken wir nunmehr den Inhalt der Verse von V. 9 an, so ergibt sich, dass der Verfasser zunächst mit einer gewissen Absichtlichkeit Zusätze macht zu dem Schlusswort *Θεοῦ* in V. 8, dass diese in kurzen Zügen im Wesentlichen die paulinische Predigt enthalten, dass der Verfasser sich als kirchlicher Beamter für dieselbe als seine *παραθήκη* erklärt, die Gott auch im Stande sei zu bewahren auf jenen Tag. Wir können daraus abnehmen, dass diese Lehre in Gefahr war und zwar dass diese Gefahr von Seiten Solcher drohte, welche die kirchlich überlieferte Lehre (der Gegensatz von Paulinismus und Petrinismus ist schon überwunden, und ersterer neben letzterem ist in der Form, wie

er hier vorliegt, schon orthodoxe Lehre) untergruben. Das ist also der 2. Punkt, der den Verfasser unseres Briefes besorgt macht, neben dem ersten, dass die Christen als solche verfolgt werden (vergl. zu V. 8).

V. 13. *ὑποτύπωσις* kommt im Neuen Testament nur noch 1 Tim. 1, 16 vor. Paulus schreibt häufig *τύπος* (Römer 5, 14 — 6, 17 — 1 Kor. 10 6 und 11 — Phil. 3, 17 vergl. auch 1 Thess. 1, 7 — 2 Thess. 3, 9 und in unsern Briefen: Tit. 2, 7 — 1 Tim. 4, 12). Stünde dieses an unserer Stelle, so würden wir nach Analogie der Stellen bei Paulus übersetzen: „*Als Vorbild gesunder Lehren habe das, was du von mir gehört hast*“. Dass aber auch *ὑποτύπωσις*, welches in unserer Stelle steht, diess heisst, ergiebt sich erstens daraus, dass da, wo es sonst noch in den Pastoralbriefen vorkommt, die Bedeutung „*Vorbild*“ vorzüglich passt, sodann aber zweitens auch daraus, dass *ὑποτύπωσις* von *ὑποτυπώω* abgeleitet *Abbildung* oder *Darstellung im Bilde* bedeutet, diese Darstellung im Bilde aber den Zweck hat, vorgehalten, und damit zum Vorbild zu werden. Zu verwerfen ist daher die Erklärung „*Abriss*“ (oder gar schriftlicher Abriss), sowie die Uebersetzung *Bild*, die doch nur einen Sinn giebt, wenn man unter *Bild*, *Vorbild* meint (worauf auch Huther trotz seiner Polemik hinaus kommt, wenn er sagt „die Worte, die Timotheus vom Paulus gehört hatte, soll dieser als ein Bild in sich tragen, nämlich um sich in seiner Diakonie *danach zu richten*“). — Was nun die grammatische Construction unseres Satzes anlangt, so ist zunächst festzuhalten, dass *ὑποτύπωσιν* keinen Artikel hat, woraus sich ergiebt, dass es Prädicat ist, sodann, dass *ὑγιαίνόντων λόγων* ebenfalls keinen Artikel hat, woraus folgt, dass wir nicht zu übersetzen haben „*der gesunden Lehren*“, sondern „*gesunder Lehren*“ (De Wette, welcher erklärt, als ob der Artikel dastünde, kann sich das Fehlen desselben nur daraus erklären, dass dem Verfasser der Ausdruck *ὑγαίνοντες λόγοι* ein geläufiger geworden war), endlich, dass *ὃν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας* (Paulus gebraucht für *ἀκούειν* Gal. 2, 12 *παραλαμβάνειν*) Object ist zu ἔχε und mithin zu übersetzen: „*Das was du von mir gehört hast*“ (dass der Verfasser nicht, wie 2, 2, *ἃ ἤκουσας*

schreibt, scheint durch den vorausgehenden Genitiv des Gleichklangs wegen veranlasst zu sein). — Zu besprechen ist noch der Ausdruck *ὑγιαίνοντες λόγοι*. Zunächst muss constatirt werden, dass *λόγος* zwar auch bei Paulus „Lehre“ heisst, aber nie mit *ὑγιαίνων* verbunden wird (wohl aber noch 1 Tim. 6, 3), dass ferner die Ausdrücke *ὑγιαينوῦσα διδασκαλία* (2 Tim. 4, 3 — Tit. 2, 1 — 1, 9 — 1 Tim. 1, 10), *ὑγιής λόγος* (Tit. 2, 8), *ἡ καλὴ διδασκαλία* (1 Tim. 4, 6), *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* (1 Tim. 6, 3), *ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει* (Tit. 1, 13 — 2, 2) in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen nur in den Pastoralbriefen sich finden, hier aber auch eine grosse Rolle spielen. Alles sind Ausdrücke für die Reinheit der Lehre oder die Orthodoxie. *ἔχε* ist nicht zu übersetzen durch *halte fest* oder *behalte*; diess müsste wohl *κατέχε* heissen. — Jedenfalls ist unsere obige Erklärung, bei der wir das *ἔχε* einfach als *haben* zu erklären brauchen, vorzuziehen. Die den Schluss des Verses bildenden Worte *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χ.Ι.* geben an, unter welcher Begleitung das *ὑποτύπωσιν ἔχειν* geschehen soll, wobei indess zu bemerken ist, dass Paulus schwerlich das *καὶ ἀγάπῃ* hinzugefügt haben würde. Bei Paulus ist es die *πίστις*, welche den Mittelpunkt seiner ganzen Theologie bildet. In unseren Briefen ist dagegen der Glaube, wie schon Baur richtig bemerkte, der principiellen Stellung entrückt, welche er beim Apostel hat, wenn er mit der Liebe und andern Tugenden in eine Reihe gestellt wird, (vergl. 2 Tim. 2, 22 — 1 Tim. 4, 12 — 6, 11). Anstatt der *πίστις* bildet jetzt *πίστις καὶ ἀγάπῃ* das Schlagwort (ausser in unserer Stelle 1 Tim. 1, 14 — 2, 15). Nie hätte der grosse Heidenapostel seine Lehre von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, an die die ernste Stunde von Damascus ihn immer wieder hätte erinnern müssen, umgewandelt in die andere von der Gerechtigkeit *ἐκ πίστεως καὶ ἀγάπης*. Die Aufgabe seines Lebens war gewesen, judaistische Beschränktheit gegenüber immer wieder sein sola fide geltend zu machen. (Stellen wie 1 Cor. 13, 13 — Gal. 5, 6 sollte man doch endlich aufhören als Parallelen in den ächten Paulinen anzuführen). Gewiss konnte die paulinische Lehre

vom sola fide missdeutet werden und dies ist geschehen von Freund und Feind. Aber für Paulus selbst war seine Lehre gegen jede Missdeutung gesichert. Sein sola fide stand auf so festen Füßen, dass es nicht der Unterstützung durch ein καὶ ἀγάπη bedurfte. Paulus selbst brauchte jeder Anschuldigung des Libertinismus gegenüber nur auf die wahre Consequenz seiner πνεῦμα-Lehre hinzuweisen (vergl. Pfeiderer Paulinismus S. 21 Gal. 5, 19—25 u. A.). Nicht er, sondern erst seine Nachfolger, die den hohen Begriff der paulinischen πίστις nicht mehr erfassten, erlagen der Einwirkung des Judaismus. Die πίστις ward zur fides an gewisse Formeln, von welchen abzuweichen Sünde war und bedurfte der Ergänzung durch die ἀγάπη. Dass πίστις auch in unsern Briefen fides quae sei, hat unter Andern Weiss in seiner biblischen Theologie (erste Ausgabe S. 484, 2. S. 447) gegen Baur bezweifelt. Er meint πίστις sei nur die Form, in welcher die Wahrheit (als der Inhalt der rechten Lehre) zunächst subjectiv angeeignet werde. Aber das führt zu äusserst gekünstelten Erklärungen. Richtiger übersetzt daher Pfeiderer (Paulinismus S. 468) 1 Tim. 2, 7 das πίστις καὶ ἀλήθεια als ἐν διὰ δυοῖν durch *Glaubenswahrheit*, 3, 9 μυστήριον τῆς πίστεως durch *christliche Glaubenslehre, die nach aussen der Welt gegenüber, verborgen, Geheimniss ist*. Zwar kann zugegeben werden, dass an einzelnen Stellen, wie 1 Tim. 1, 16, 2 Tim. 3, 15 πίστις Mittel der subjectiven Heilsaneignung ist (vergl. Pfeiderer Paulinismus S. 476). Wiederum ist es an Stellen, wie 1 Tim. 1, 19 — 4, 1 — 6, 10 und 21 zum Mindesten *kirchliche Rechtgläubigkeit* (Pfeiderer S. 469). Kehren wir nach diesem Excurs zu unserer Stelle zurück, so besagen die Worte, dass Timotheus die von Paulus ihm anvertraute Lehre als Beispiel gesunder Lehre haben soll, und zwar der Art, dass sein persönlicher Zustand dabei sich in der kirchlich richtigen Verfassung befindet, nämlich ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, welcher Ausdruck noch (vergl. auch 1 Tim. 1, 14) die Näherbestimmung τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ erhält. Fraglich ist, wozu er gehört. Huther zieht ihn nur zu ἀγάπῃ und meint, dass durch ihn der christliche Charakter der Liebe markirt werden

solle (ebenso v. Hofmann, der übersetzt „und in derjenigen Liebe, welche Bethätigung der Gemeinschaft in Christo Jesu ist“ und zu 1 Tim. 1, 14 unter Hinweis auf Eph. 1, 15, Kol. 1, 4 es damit motivirt, dass ἐν mit πίστεως verbunden anders gemeint wäre). Wir möchten indess die Frage aufwerfen, ob nicht τῇ ἐν Χ. Ι. am besten zu ἐν πίστει passt, und der Verfasser, dem die πίστις nicht mehr die centrale Bedeutung, wie bei Paulus, hat, dieser das καὶ ἀγάπη beifügte, ohne sich Rechenschaft zu geben darüber, wie es nun mit dem Zusatz τῇ ἐν Χ. Ι. würde. (Diese Frage ist um so motivirter, als es in der Parallele 1 Tim. 1, 14 eigentlich dem Zusammenhange nach nur um den Begriff der πίστις sich handelt und der Zusatz καὶ ἀγάπης dort nur daraus sich zu erklären scheint, dass πίστις καὶ ἀγάπη dem Verfasser zusammengehörte.)

V. 14 schliesst nun an den in V. 13 in dem Schlussworte schon gestreiften Gedanken an. Denn παραθήκη (so ist nämlich zu lesen) ist auch hier, wie schon zu V. 12 bemerkt wurde, „die von den Aposteln her überlieferte reine Lehre“. Diess bestätigt sich von Neuem dadurch, dass unter παραθήκη etwas verstanden werden muss, was man φυλάσσειν kann. Diess würde aber vom Amt des Evangeliums kaum möglich sein, höchstens von der Führung des Amtes (was aber παραθήκη nicht heissen kann). Der Zusatz καλή zu παραθήκη (καλός spielt in den Pastoralbriefen eine grosse Rolle; es kommt in denselben fast doppelt so oft vor, als in den sämtlichen andern paulinischen Briefen zusammen) ist mit Huther in allgemein objectivem Sinn aufzufassen. Durch das διὰ πνεύματος ἁγίου wird das Mittel angegeben, wodurch Timotheus die παραθήκη bewahren soll. Das πνεῦμα wird wohl, wie in V. 7, als Amtsbegabung zu nehmen sein, und wenn von dieser gesagt wird, dass sie ἐνοικεῖ ἐν ἡμῖν, so werden mit dem ἡμῖν wohl, wie in V. 7, die kirchlichen Beamten, in unserm Fall zunächst Paulus und Timotheus bezeichnet sein. Ist dieses aber richtig, dann ergiebt sich daraus, worin die Wächterschaft des Timotheus bestehen soll, nämlich darin, dass er als kirchlicher Beamter die kirchlich überlieferte Lehre

bewahren soll (natürlich vor irgend welcher von Aussen herankommenden Irrlehre), also etwa durch öffentliche Lehre, Kirchenzucht etc. — Zum Schluss mag noch gefragt werden, ob der Schluss von V. 13 *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χ. Ι.* mit Hofmann zu V. 14 zu ziehen ist. Wir können uns nicht dazu entschliessen. Zunächst liegt nämlich kein Grund vor, es nicht in der Weise, wie wir gethan, mit *ἔχε* in V. 13 zu verbinden. Sodann aber findet *φύλαξον* schon seine nähere Bestimmung in *διὰ πνεύματος*.

Ueberblicken wir nun den Inhalt von V. 13 und 14, so wird klar, dass es die Absicht des Verfassers ist, aufzufordern, die kirchlich überlieferte Lehre zu vertheidigen. Er thut diess dadurch, dass er Paulum dem Timotheus Ermahnungen geben lässt, von denen schon De Wette behauptete, dass sie den Timotheus sehr tief stellten. Nehmen wir hinzu, dass Paulus den Timotheus nicht nur häufig *τέκνον* anredet (2 Tim. 1, 2—2, 1 — 1 Tim. 1, 2 und 18), sondern auch das Gebot giebt, die *νεότης* des Timotheus nicht zu verachten (1 Tim. 4, 12), dass Paulus den Timotheus warnt als einen Jüngling vor jugendlichen Lüsten (2 Tim. 2, 22), dass er zu ihm redet wie zu einem Anfänger im Glauben, den man noch an seine Erziehung erinnern muss (2 Tim. 1, 5), sowie an den erhaltenen Unterricht (ausser 2 Tim. 1, 13 noch 2, 1 f. — 3, 14), ja der noch zur muthigen Hingabe für das Evangelium ermuntert werden muss (2 Tim. 1, 6 ff. — 2, 3 ff. — 4, 5), so muss uns diess Alles wundern, wenn Paulus Verfasser unsers Briefes sein soll. Denn 1 Cor. 4, 17 und Phil. 2, 19 zeigen den Timotheus schon als einen im Christenthum erprobten Mann, und zur Zeit der römischen Gefangenschaft des Paulus, wo er schon einige Jahre in dessen Dienst stand, war er doch gerade kein Kind mehr. Alles erklärt sich sehr gut, wenn wir annehmen, dass ein Falsarius aus 1 Cor. 4, 16 wusste, dass Paulus den Timotheus sein *τέκνον ἀγαπητόν* genannt, sowie dass das Verhältniss des Timotheus zu Paulus wie das eines Kindes zu seinem Vater war; und wenn wir ferner annehmen, dass er seine Rathschläge für seine Zeit den Paulus an Timotheus geben lassen wollte, da allerdings konnte es nicht anders sein: Timotheus musste die Rolle

eines Lernenden einnehmen und zwar in einer Weise, wie sie historisch nicht denkbar ist.

V. 15. Das Verbum ἀποστρέφειν findet sich bei Paulus nur Römer 11, 26 und zwar in einem Citat, dagegen 3 mal in den Pastoralbriefen (ausser an unserer Stelle noch 4, 4 und Tit. 1, 14), sonst im Neuen Testament nur bei Mat., Luc., Act., Hebr. Der Aorist-passiv steht hier in der Bedeutung des Mediums (vergl. Tit. 1, 14 — Hebr. 12, 25). Fraglich ist nun, wie zu übersetzen ist. Es bezeichnet nicht, wie der De Wette'sche Commentar richtig bemerkt, *ein bloßes harmloses Heimkehren*, sondern *ein Sichabkehren, den Rückenwenden, Sichlosmachen, resp. lossagen* von der Sache (vergl. 4, 10 und 16 das ἐγκαταλείπειν). Es ist also an unserer Stelle gesagt, dass die πάντες sich von Paulus losgesagt. Haben wir aber darin Recht, dass in Paulus eine Persönlichkeit zu uns redet, welche im 2. Jahrhundert die kirchliche Lehre festhalten will, so kann das ἀπεστράφησαν nur vom Abfall von der kirchlichen Lehre (als deren Vertreter Paulus ja gedacht ist) gemeint sein. Wer sind nun aber die πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ? Nichts liegt näher, als darunter Solche zu verstehen, die sich in Asien befinden und in Asien vom Apostel abgefallen sind. Konnte doch auch Timotheus, wenn er in Ephesus gedacht ist, am besten wissen, was mit den πάντες geschehen sei, wenn sie eben in Asien sich befanden und ihr Abfall sich dort ereignet hatte. Nach De Wette u. A. soll nach Analogie des Folgenden und der vorausgesetzten Lage des Apostels der Abfall in Rom Stattgefunden haben, von wo die Abtrünnigen dann nach Asien zurückgekehrt seien. Mit Recht erklärt sich aber dagegen unter Andern auch der spätere Herausgeber des De Wette'schen Commentars; denn im Folgenden wird ja von Onesiphorus ausdrücklich bemerkt, dass *er* nach Rom gekommen sei. Haben wir nun darin Recht, dass der Abfall in Asien Stattgefunden, so können wir darin einen Wink sehen, dass die Irrlehrer unserer Briefe Gnostiker sind. Denn die ersten Anfänge der Gnosis sind von Asien ausgegangen. Fraglich ist, ob der Verfasser doch die πάντες nicht irgendwie beschränkt haben will, da die Existenz des Onesiphorus

und die Wirksamkeit des Timotheus in Asien doch wohl voraussetzen, dass noch Einige treu geblieben waren. De Wette will πάντες beschränkt wissen auf die aus Rom Zurückgekommenen. Aber diess hängt mit seiner falschen Auffassung der ganzen Stelle zusammen. Huther will die πάντες beschränkt wissen durch das ὧν ἐστὶν Φ. κ. 'Ε. und übersetzen: „Alle die Asiaten, denen Ph. und H. angehören“. Der neuere Herausgeber des De Wette'schen Commentars will die Ausdehnung des πάντες dem Timotheus bekannt sein lassen. Vielleicht wird indess mit der psychologischen Bemerkung mehr erreicht, dass es dem religiösen Gemüth eigen ist, bei Massenabfällen von „Allen“ zu reden, wenn es auch nicht ausschliesst, dass Einzelne nicht abgefallen sind. Was Phygelos (wahrscheinlich ist nach der besten Bezeugung Φύγελος und nicht Φύγελλος zu lesen) und Hermogenes anlangt, so sind sie sonst nicht bekannt. Entweder waren es Gnostiker, oder es sind fingirte Namen. Wie die Erscheinung zu erklären ist, dass erst 4, 10 über den Abfall Anderer erzählt wird, wird dort besprochen werden.

V. 16. Die Phrase ἔλεος διδόναι kommt sonst im Neuen Testament nicht vor. οἶκος für Familie steht auch bei Paulus (1 Cor. 1, 16 — oft in unsern Briefen: 2 Tim. 4, 19 — 1 Tim. 3, 4 und 5 und 12 — 5, 4). Onesiphorus ist sonst nicht näher bekannt. Aus unserm Brief erfahren wir nur, dass unser Verfasser seine Familie (nach 4, 19) in Ephesus wohnhaft dachte, dass er ferner ihn nach Rom kommen liess und dort den Paulus erquicken (ἀναψύχειν, ähnlich wie Phil. 7 ἀναπαύειν gebraucht, kommt im Neuen Testament nur hier vor. Das Substantiv ἀνάψυξις steht Act. 3, 19. Es heisst eigentlich „abkühlen“, dann „erfrischen“ und „erquicken“, vergl. Ignatius ad Ephes. cap. 2. und wird wohl nicht von der Erquickung mit Speise und Trank zu nehmen sein, sondern von der, welche er dem Paulus durch seine Treue bewies, im Gegensatz zu den Anderen, den Abtrünnigen) und dass er ihn wahrscheinlich bei Abfassung unseres Briefes als todt dachte (weil 4, 9 nur sein Haus gegrüsst und 1, 18 ihm selbst nur Gnade am jüngsten Tage gewünscht wird). Wahrscheinlich war Onesiphorus eine im Andenken der

Gemeinde hoch stehende Persönlichkeit. Zu bemerken ist noch, dass am Schluss wohl, als am besten verbürgt, *ἐπαισχύνθη* zu lesen ist, und dass *τὴν ἄλυσίν μου*, *meine Kette*, soviel ist, als *meine Gefangenschaft*. Zu diesem Vers bemerkt selbst Weiss (S. 457 seiner biblischen Theologie), dass die Art, wie hier und V. 18 Christus dem Barmherzigkeit zu Theil werden lasse, der Barmherzigkeit geübt, stark an Jac. 2, 13 erinnere (also an die nichtpaulinische Theologie).

V. 17. Das *ἀλλὰ* giebt den Gegensatz an zu *οὐκ ἐπαισχύνθη* in V. 16. *γίγνεσθαι* ist hier construiert, wie Mat. 26, 6. Act. 13, 5. Weswegen Onesiphorus nach Rom gekommen, ist nicht gesagt und daher unbestimmt zu lassen. (De Wette meint: vielleicht in Handelsgeschäften.) Ist der Verfasser ein Falsarius, so wird er darüber gar nicht reflectirt haben. Ob im Folgenden *σπουδαιότερον* oder *σπουδαίως* (*σπουδαιοτέρως* scheint aus einer Mischung beider Lesarten entstanden zu sein) zu lesen ist, wird sich kaum entscheiden lassen (vergl. die Gründe bei Huther S. 235, bei De Wette S. 47, bei Hofmann S. 239). Uebrigens ist zu bemerken, dass *σπουδαίως* (auch Tit. 3, 13) und *σπουδάξειν* (2 Tim. 2, 15 — 4, 9 und 21 — Tit. 3, 12) in unsern Briefen oft vorkommen im Verhältniss zu den andern Paulo zugeschriebenen Briefen. Ist der Comparativ richtige Lesart, so ist er mit Beziehung auf das *ἄλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη* zu erklären „um so eifriger“ (Huther, Wiesinger). Der Verfasser setzt zu *ἐζήτησέν με* das *καὶ εὔρεν* hinzu, um auszudrücken, dass Onesiphorus den Paulus suchte, bis er ihn fand, also nicht nur oberflächlich nach ihm suchte, um etwa einer Förmlichkeit zu genügen oder dergleichen. Durch diese Aussage wird Onesiphorus einfach in Gegensatz gestellt zu Denen, welche Paulum *ἀπεστράφησαν*; es ist daher auch aus derselben kein Schluss darauf zu ziehen, dass das Gefängniss Pauli den Christen in Rom nicht bekannt gewesen sei und was daraus dann weiter folgt (vergl. Hofmann zu dieser Stelle).

V. 18 wünscht nun Paulus nicht mehr, wie V. 16, dem Hause des Onesiphorus *ἔλεος*, sondern ihm selbst. Es wird

aber das εὐρεῖν hier hinzugesetzt, um zu zeigen, wie dem εὐρεῖν in diesem αἰῶν ein διδόναι εὐρεῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ entspricht. (ἔλεος εὐρεῖν παρὰ τινος kommt sonst im Neuen Testament nicht vor. Aehnliche Ausdrücke finden sich indess Luc. 1, 30 — Act. 7, 46). Fraglich ist, ob mit dem doppelten κύριος beidemal Dasselbe gemeint ist, oder das eine Mal etwas Anderes, als das andere Mal. Für Letzteres liesse sich anführen, dass κύριός das erste Mal den Artikel hat, das zweite Mal nicht. Aber wie soll man sich nun entscheiden? Soll das erste κύριος Gott bezeichnen und das zweite Christus, wie de Wette will? Dann entsteht, wie Wiesinger bemerkt, die unbiblische Vorstellung, dass Gott sich als Mittler zwischen den zu Richtenden und Christum als Richter stelle, eine Vorstellung, die so offen an ähnlichen Stellen, wie Phil. 1, 6 und 1 Thess. 5, 23 f., doch nicht hervortritt. Soll man daher annehmen, dass das erste κύριος Christum meint und das zweite Gott (wie Wiesinger und Hofmann)? Dann mag man bedenken, dass sonst Christus als Weltrichter gedacht wird (1 Kor. 1, 8 und in unsern Briefen 1 Tim. 6, 14), wogegen Stellen, wie Röm. 2, 5, doch nichts beweisen. Wir schliessen uns daher Huther an, welcher sagt: Der Apostel hätte einfach schreiben können δῶν αὐτῷ ὁ κύριος εὐρεῖν ἔλεος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ; indem er aber in dem sich seinem Geiste darstellenden Gerichte Christus als den Richter sähe, dränge sich ihm das παρὰ κυρίου auf, ohne dass er ängstlich darauf Rücksicht nähme, dass er mit δῶν αὐτῷ ὁ κύριος angefangen habe. Ueber ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ vergl. das zu V. 12 Gesagte. Die Schlussworte καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ etc. fügen zu den Wohlthaten des Onesiphorus an Paulus noch das hinzu, was er in Ephesus gethan. Ist mit dem βέλτιον σὺ γινώσκεις (das Adv. βέλτιον kommt sonst im Neuen Testament nicht vor) gemeint, dass Timotheus besser wisse, als Paulus, womit Onesiphorus in Ephesus gedient (obwohl auch nur gesagt sein könnte: *Du weisst es besser aus eigener Erfahrung, als ich dir es sagen könnte*), dann muss das διακονεῖν des Onesiphorus zu einer Zeit sich zugetragen haben, wo Paulus nicht in Ephesus war, also etwa nach seiner

Abreise. Dann wäre die Ergänzung von *μοι* bei *διηκόνησεν* völlig unhaltbar und als Object, auf das sich das *διακονεῖν* des Onesiphorus erstreckte, die christliche Gemeinde zu denken. Genaueres lässt sich nicht ermitteln. Ueber die Bedeutung des *διηκόνησεν* wird noch die Rede sein, nachdem wir den Inhalt der letzten Verse besprochen haben.

Ueberblicken wir denselben, dann ergibt sich, dass Paulus von V. 15 an Beispiele anführt von einigen untreuen Brüdern und einem treuen, sowie, dass die Vorführung derselben an manchen Unklarheiten leidet. Nehmen wir an, dass der Verfasser ein Falsarius ist, so können wir seinem Gedankengang leicht folgen. Er will mit V. 15 auf das Gebiet hinweisen, wo sich die Irrlehrer besonders befanden, auf Asien nämlich, wo, wie erwähnt, die Gnostiker zuerst auftraten. Dort sieht er schon die ganze Kirche unterwühlt (*πάντες*). Seinen Brief lässt er aber von Paulus in Rom an Timotheus in Ephesus geschrieben sein; so bekommt das *ἀποστρέφασθαι* eine Beziehung auf Pauli Person und muss Paulus ferner zu Timotheus sagen: *οἶδας τοῦτο*. Der Verfasser aber gedenkt eines in jenen Gegenden wohl verdienten Mannes, des Onesiphorus, der jetzt gestorben, setzt auch ihn wegen Unterschiebung seines Briefes in Zusammenhang mit Pauli Person, kann aber zum Schluss doch nicht umhin, anzugeben, worin sein eigentliches Verdienst besteht, nämlich im *διακονεῖν ἐν Ἐφέσῳ* (wo Paulus dann wieder dem Timotheus sagen muss *βέλτιον σὺ γιγᾶσκεις*) d. h. aber wohl in seinem Amt als *διάκονος* (vergl. 1 Tim. 3, 10 und 13 mit 1 Tim. 3, 8 und 12).

Capitel 2.

V. 1 kehrt zur Ermahnung zurück. Fraglich ist, welche Verbindung durch das *οὖν* angezeigt ist. Hofmann meint, es solle anzeigen, dass Paulus wolle, Timotheus solle sich das, wozu er ermahne, im Lichte von V. 15—18

gesagt sein lassen. Wahrscheinlicher ist indess, dass der Verfasser nach dem in Cap. 1 Gesagten, wo er in V. 6 schon und öfter den Timotheus ermahnt hat, aber dann die Situation noch klar gestellt, unter der er ermahnt, dass der Verfasser, sage ich, auf alles in Cap. 1 Gesagte sich bezieht (was gleichsam die Einleitung zum ganzen Briefe bildet). *ἐνδυναμοῦσθαι* (vergl. 4, 17 und 1 Tim. 1, 12) kommt in den ächten Paulinen nur Röm. 4, 12 und Phil. 4, 13 vor. Es kann nur heissen „*stark werden*“, „*erstarken*“. Das dann folgende *ἐν τῇ χάριτι* besagt nicht, *Timotheus solle in seinem Gnadenstand erstarken* (so Wiesinger), sondern *es giebt die Quelle an, aus der dem Timotheus die Kraft kommen soll* (so Huther; vergl. Eph. 6, 10). Fraglich ist nun aber, was unter *χάρις* zu verstehen ist. Es ist nicht identisch mit *χάρισμα* (1, 6), sondern, wie der Zusatz *τῇ ἐν Χ. Ι.* zeigt, sowie der Vergleich mit 1, 9 — 4, 22 und andern Stellen, die Gnade, welche in Jesu Christo ruht und Allen zugedacht ist.

V. 2. Zu *ἃ ἤκουσας* vergl. 1, 13. In *διὰ πολλῶν μαρτύρων*, welches mit *ἤκουσας* zu verbinden ist, ist das *διὰ* zu erklären mit Winer (S. 338): *intervenientibus multis testibus*, wobei die Anwesenheit der testes als das Vermittelnde gedacht ist. (Zu der zu Grunde liegenden Anschauung vergleiche das zu 1, 6 Gesagte.) Unter den *μάρτυρες* sind nach 1 Tim. 4, 14 die Presbyter zu verstehen, die ebenso, wie Paulus, die Hände auflegten (2 Tim. 1, 6), keineswegs aber auch die Gemeindeglieder (so Huther), oder gar die übrigen Apostel, oder der *νόμος καὶ προφηταί* (wie die Aeltern wollen). Ueber *παράθου* vergl. 1, 12. — Zu übersetzen ist: *gieb es zur treuen Bewahrung den πιστοῖς ἀνθρώποις*, sodass es also ihre *παραθήκη* wird. *πιστοὶ ἄνθρωποι* sind hier aber nicht *gläubige Menschen*, sondern *treue Menschen* (welche natürlich zugleich gläubig sind). Der Satz mit *οἵτινες* anfangend ist zu übersetzen: *welche als solche* (als *πιστοί* nämlich) *ἱκανοί* sein werden, auch Andere zu lehren. Dass aber *ἔσονται* und nicht *εἰσὶν* steht, hat darin seinen Grund, dass das *im Stande sein auch Andere zu belehren* eben abhängt von dem vorausgegangenen

παρατίθεσθαι. Wir sehen hier also von Neuem das bestätigt, dass die Amtsgnade durch den Act der Ordination vermittelt gedacht ist (denn bei dem geschieht ja das *παρατίθεσθαι*). Unter den *ἕτεροι* sind aber nicht *die Gemeinde*, oder allgemeiner *die Zuhörer der Predigt* gemeint, sondern, wie das *καὶ* zeigt, andere *πιστοὶ ἄνθρωποι*, die auch die Garantie bieten wieder Andere zu belehren.

Ueerblicken wir den Inhalt der zwei ersten Verse, so wird zunächst in V. 1 Timotheus selbst ermahnt zu erstarken, indem er sich die Kraft schöpft aus der Gnade in Christo. Die Lehre von der Gnade in Christo ist 1, 9 und 10 näher ausgeführt. Sie ist es, welche unser Verfasser erhalten wissen will gegenüber der Irrlehre. Von ihr soll also Timotheus zunächst fester überzeugt werden (*ἐνδυναμοῦ*). Dann aber soll er auch das, was er selbst gehört, Andern übergeben u. s. w. Wir sehen also, dass die Tradition hier schon eine Hauptrolle spielt. Nur diese macht es erklärlich, wie der Verfasser zu dem in V. 2 berührten Gedanken, der den Zusammenhang zu unterbrechen scheint, gekommen ist.

V. 3. Zu lesen ist, als am besten bezeugt, *συγκακοπάθησον* und nicht *σὺ οὖν κακοπάθησον*, welches als Correctur erscheint, daraus hervorgegangen, dass im Vorigen keine Person genannt war, auf die man das *σύν* beziehen konnte. Die Aufforderung, *mit dem Apostel* (denn so ist das *σύν* zu beziehen) *zu leiden als ein guter Kämpfer Jesu Christi*, zeigt uns, welchen Zweck das *ἐνδυναμοῦ* in V. 2 hatte. Zu *στρατιώτης* bemerkt Huther mit Recht, es stehe im Neuen Testament nur im eigentlichen Sinn. Die Begriffe *στρατεία*, *στρατεύεσθαι* würden zwar öfter von der christlichen Lebensthätigkeit gebraucht; aber hier sei speciell die Rede von dem, was Timotheus in dem ihm anvertrauten Amt zu thun habe.

V. 4. *στρατευόμενος* ist *der, welcher Kriegsdienste thut* (der Zusatz *τῷ θεῷ* ist eine übereilte Correctur). *ἐμπλέκειν* kommt im Neuen Testament nur noch 2 Petr. 2, 20 vor. Das Med. heisst *sich in etwas verwickeln* als in etwas Hinderliches. Als das Hindernde aber sind genannt die *πραγ-*

ματεῖαι τοῦ βίου (πραγματεία kommt im Neuen Testament nur hier vor; das Verbum πραγματεύεσθαι auch Luc. 19, 13), d. h. *die zur Erwerbung der Nahrung dienenden Geschäfte*. (βίος kommt bei Paulus nicht vor, wohl aber noch 1 Tim. 2, 2). στρατολογεῖν kommt nur hier im Neuen Testament vor. Es heisst: *Ein Heer sammeln* und στρατολογήσας ist daher der Feldherr (vergl. übrigens zu dem Verse Ignatius ad Polyc. VI.).

V. 5. ἀθλεῖν kommt im Neuen Testament nur hier vor. Paulus braucht dafür ἀγωνίζεσθαι 1 Kor. 9, 25. Das Bild des Kriegers wird also in unserm Vers verlassen und zu dem des Wettkämpfers übergegangen. Ich möchte daher, zumal auch V. 4 und V. 6 unverbunden angereiht sind an das Voraufgehende, das δὲ streichen (auf Grund des Cod. A. und im Gegensatz zu den übrigen Auslegern) und glauben, es sei nur in den Text gekommen, weil man in V. 5 eine Fortsetzung des Bildes in V. 4 sah. Zu übersetzen ist also: *Wenn auch einer kämpft, so wird er doch nicht gekrönt, wenn er nicht gesetzmässig kämpft* (so im Wesentlichen schon Msh.), d. h. allen Gesetzen der Kampfspiele gemäss kämpft (weshalb dabei namentlich an das ἐγκρατεύεσθαι — vergl. 1 Kor. 9, 25 — gedacht sein soll, ist nicht einzusehen. Diese Meinung scheint nur dadurch veranlasst zu sein, dass man in V. 5 eine Fortsetzung von V. 4 sah). στεφανοῦν kommt im Neuen Testament nur noch Hebr. 2, 7 und 9 vor. Paulus sagt 1 Kor. 9, 25 στέφανον λαμβάνειν. νομίμως kommt im Neuen Testament nur noch 1 Tim. 1, 8 vor.

V. 6 führt ein neues Dictum vor: „*Der sich abmühende Landmann soll zuerst die Früchte geniessen*“. κοπιᾶν heisst „*mühevoll arbeiten*“. γεωργός kommt bei Paulus nicht vor, indess oft bei den Synoptikern, einmal bei Johannes und einmal bei Jacobus. μεταλαμβάνειν kommt ebenfalls bei Paulus nicht vor, im Neuen Testament sonst nur viermal in Act. und zweimal im Hebr. Viel Schwierigkeit bereitet den Auslegern das πρῶτον. Man hat eine Versetzung angenommen und gesagt, der Ausdruck stehe für τὸν τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν θέλοντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον κοπιᾶν

(so Winer S. 490 f.) oder ähnlich. Oder man hat *πρῶτον* mit *demum* übersetzt (so Heinrichs). Oder man hat zu *κοπιῶντα* ein *nur* hinzugesetzt (so Heidenreich und im Grunde auch Huther, welcher übersetzt: *Nicht jeder, sondern der Landmann, welcher es sich in seiner Arbeit sauer werden lässt, soll zuerst der Früchte geniessen*, wo sich die Frage dann aufdrängt, ob denn der nicht arbeitende Landmann nicht überhaupt nicht geniessen soll und nicht nur nicht als *πρῶτος*). Alle diese Versuche sind entweder willkürlich oder führen doch zu keinem genügenden Sinn. Indem wir daher an der oben gegebenen Uebersetzung festhalten, fügen wir noch erklärend hinzu, dass das *πρῶτον* besagt, der Landmann solle vor Andern der Früchte geniessen. Der Einwand aber, dass das nachdrücklich vorangestellte *κοπιῶντα* so nicht zu seinem Rechte komme, kann nicht gemacht werden, da diess eben den Grund angiebt, weshalb der Landmann gerade zuerst geniessen soll (weil er eben ein *κοπιῶν* ist; denn dem *κοπιῶν* stellt der Verfasser nicht einen Landbauer gegenüber, der nicht *κοπιῶν* ist). Offenbar schwebt dem Verfasser 1 Cor. 9, 7 vor.

V. 7. *νοεῖν* (auch 1 Tim. 1, 7) heisst nicht *beherzigen* (wie Matthies will), sondern *mente percipere, cognoscere*. Als Object dazu ist nicht zu lesen *ἃ λέγω*, sondern *ὃ λέγω* (denn ersteres ist schlechter bezeugt) und gemeint das in V. 4—6 Gesagte. Im folgenden ist *δώσει* und nicht *δῶν* zu lesen, als am besten bezeugt und für den Sinn am passendsten. Der Satz soll, wie das *γὰρ* angiebt, motiviren, weshalb die Aufforderung *νόει* an Timotheus ergehen kann. *σύνεσις* ist *intelligentia* (vergl. z. B. Luc. 2, 47). Es kommt in den ächten paulinischen Briefen nur 1 Cor. 1, 19 vor, dort aber in einem Citat. *ἐν παντί* ist eine unsern Briefen sehr geläufige Formel (4, 5 — Tit. 2, 9 und 10 — 1 Tim. 3, 11 — 4, 15). Paulus hat sie sonst nie. Er schreibt 1 Cor. 1, 5 — 2 Cor. 4, 8 — 7, 5 und 11 — 8, 7 — 9, 8 und 11 — 11, 6 und 9 und 1 Thess. 5, 18 *ἐν παντί*.

Blicken wir auf die Verse von V. 3 an zurück, so steht voran in V. 3 eine Aufforderung. Ohne Verbindung angeschlossen folgen in V. 4—6 drei Sätze, die im täglichen

Leben Geltung haben und zum Schluss in V. 7 die Aufforderung *νόει ὃ λέγω*. Wir müssen daher annehmen, dass sie etwas im Bilde ausdrücken, was zu der Forderung in in V. 3 eine Beziehung hat. Wir sagen daher: aus V. 4 soll der Leser d. h. Timotheus oder durch seine Person vertreten, der kirchliche Beamte lernen, sich durch nichts abziehen zu lassen vom Dienst an Christo (denn nur um das *tertium comparationis* handelt es sich, und die buchstäbliche Deutung, nach der kirchliche Beamte sich mit bürgerlichen Geschäften überall nicht befassen sollen, ist unzulässig und wird, zumal wenn man die Pastoralbriefe für ächt hält, durch Pauli eigenes Beispiel widerlegt). Aus V. 5 soll er abnehmen, dass er redlich dienen und sich seinen Dienst nicht selbst leicht machen soll, aus V. 6 aber, dass ihm auch dafür der erste Lohn verheissen ist. In der That sind es denn auch diese drei Gedanken, welche unsern Verfasser hauptsächlich beseelen, ja nach denen er seinen ganzen jetzt folgenden Brief disponirt. Der letzte in V. 6 ausgesprochene Gedanke leitet ihn von V. 8—13, der in V. 4 ausgesprochene von V. 14—26, der in V. 5 ausgesprochene von cap. 3 v. 1 — cap. 4 v. 8.

V. 8. *μνημονεύειν* mit dem Accusativ steht in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen nur noch 1 Thess. 2, 9; sonst verbindet er es immer mit dem Genitiv. Das Part. Perf. Pass. *ἐγγεγραμμένος* kommt im Neuen Testament nur hier vor. Paulus schreibt: *ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν* (Römer 6, 9 — 7, 4). Zu übersetzen ist: *Gedenke Jesu Christi als eines, der auferweckt ist von den Todten*. *ἐκ σπέρματος Δαυείδ* soll nach Neuern die Messiaswürde Christi bezeichnen (so nach Huther, Hofmann, Müller). Gesetzt auch, dass dies richtig wäre, so ist doch fraglich, was die Hervorhebung der Messiaswürde Christi an unserer Stelle überhaupt soll. Indem wir die sonstigen Versuche, diesen Zusatz zu erklären, übergehen, erklären wir ihn dadurch, dass der Verfasser durch das *ἐγγεγραμμένον ἐκ νεκρῶν* an Römer 1, 3 und 4 erinnert wird und von dort das *ἐκ σπέρματος Δαυείδ* entnimmt, wahrscheinlich zugleich in antidoketischem Interesse. Haben wir darin Recht, dann ergiebt sich auch, dass wir

vor ἐκ σπέρματος ein γενόμενον zu ergänzen haben. (De Wette nimmt wegen des Fehlens des γενόμενον an, die hier vorhandene Elipse sei nur zu erklären dadurch, dass unsere Worte aus einer gebräuchlichen Bekenntnissformel stammten). Der Zusatz κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου ist ebenfalls durch Römer 1, 1 nahe gelegt. Der Verfasser setzt es offenbar hinzu, um zu betonen, dass die Herkunft Jesu ἐκ σπέρματος Δαυείδ in Pauli Evangelium betont sei. Diess war aber grade Doketen gegenüber nothwendig. Unter εὐαγγέλιόν μου ist das paulinische Evangelium gemeint, welches auch Römer 2, 16 — 16, 25 erwähnt wird. Mit diesem wurde zwar in der Kirche bald das Lucasevangelium identificirt, und es wäre an sich auch möglich, dass unser Verfasser an dieses dächte (wie Baur meint S. 99). Bedenklich ist nur, dass die folgenden Worte fordern, dass unter εὐαγγέλιον nicht an ein schriftlich aufgezeichnetes Evangelium gedacht werde.

V. 9. In Vers 8 war der Gedanke, dass Christus ἐκ σπέρματος Δαυείδ sei, nur beiläufig berührt. Hauptsache war dem Verfasser der Hinweis auf den Auferweckten. Denn darin lag der Trost für das zeitliche Leiden. Er fährt daher in V. 9 fort: *In welchem ich leide bis zu Fesseln als Uebelthäter*, und sagt dann im festen Vertrauen auf die Thatsache der Auferweckung: *Aber das Wort Gottes ist nicht gefesselt*. ἐν ᾧ bezieht Huther, auf die gewöhnliche paulinische Verbindungsweise achtend, richtig auf εὐαγγέλιον und nicht auf das entferntere Ἰησοῦν Χριστόν. Es ist daher richtig, mit De Wette, trotz der Einsprache Hofmanns, zu übersetzen: *in dessen Verkündigung* (verg. Phil. 4, 3 — 1 Thess. 3, 2 — 2 Cor. 10, 14). Zu μέχρι δεσμῶν ist zu vergleichen Phil. 2, 8 μέχρι θανάτου. κακοῦργος kommt, ausser an unserer Stelle, nur bei Lucas vor im Neuen Testament (1 Petr. 4, 15 steht κακοποιός). Es bezeichnet *den politischen Missethäter*. Die Stelle weist uns also für die Abfassung unsers Briefes in eine Zeit, wo die Christen schon als malefici von der übrigen Gesellschaft ausgeschlossen wurden. λόγος Θεοῦ ist das εὐαγγέλιον, seinem göttlichen Charakter nach bezeichnet. Dieses Wort Gottes,

sagt der Verfasser, wird nicht gefesselt. Damit meint er nicht, dass der Apostel es trotz seiner Bande noch verkünde, wofür man sich auf 4, 17 und Act. 28, 31 berufen könnte, sondern dass Menschen seinen Fortgang nicht hemmen können (zum Gedanken vergl. die Worte des Gamaliel Act. 5). Nur so wird klar, weshalb der Verfasser plötzlich für εὐαγγέλιον den Begriff λόγος Θεοῦ einsetzt.

V. 10. Fraglich ist zunächst, wie das διὰ τοῦτο zu erklären ist. Hofmann verbindet es mit dem vorausgehenden Verbum. Er sagt dies begründend: „denn nicht überhaupt sagt er (Paulus) vom Worte Gottes, dass es nicht gebunden sei, sondern es sei nicht darum oder in Folge dessen, dass er in Banden liege, gebunden.“ Aber die Hinzufügung des διὰ τοῦτο zu V. 9 ist schon deshalb unzulässig, weil es dort zu sehr nachhinkt. Es wird daher besser zu unserm Vers gezogen und διὰ τοῦτο erklärt durch „weil das Wort Gottes nicht gebunden ist.“ ὑπομένω erklärt Huther richtig, nicht vom Leiden an und für sich, sondern vom ausharrenden Ertragen desselben. ἐκλεκτοί ist ein gut paulinischer Begriff, aber insofern in unsern Briefen abgeschwächt, als diese einen völligen Universalismus lehren (Tit. 2, 11 — 1 Tim. 2, 4 und 6 — 4, 10). ἐκλεκτοί sind nicht etwa *die schon Gläubigen*, wogegen der folgende Satz mit ἵνα spricht, aber deshalb auch nicht *die, welche noch nicht gläubig sind*, es aber doch noch werden, sondern *die Christen überhaupt*, bei denen, wie der Satz mit ἵνα zeigt, die Möglichkeit des Verlustes der Gnade noch da ist (namentlich durch Zuwendung zur Irrlehre). Fraglich ist nun aber, wie sich das διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς zu διὰ τοῦτο verhält. Die Ansicht Wiesingers, der διὰ τοῦτο nicht aufs Vorausgehende, sondern aufs Folgende sich beziehen lässt, scheitert daran, dass dann geschrieben sein müsste: ἵνα οἱ ἐκλεκτοὶ σωτηρίας τύχωσιν. Die Sache verhält sich so: Der Apostel erträgt Alles, weil das Wort Gottes ungebunden ist. Diess διὰ giebt an, weshalb er es ertragen *kann*. Der Apostel erträgt auch Alles um der Auserwählten willen. Diess διὰ giebt an, warum er es ertragen *muss*. Denn allein dadurch, dass das Wort Gottes οὐ δέδεσται konnte der Apostel nicht

bestimmt werden zu leiden, sondern nur dadurch, dass sein Beruf es zugleich forderte. *ἵνα καὶ αὐτοὶ* = *damit auch sie des Heiles theilhaftig werden* (auch sie, d. h. ebenso wie wir, die wir an der rechten Lehre festhalten und für sie kämpfen). *τυγχάνειν* hat Paulus nur in der Phrase *εἰ τύχοι* oder *τύχον*; sonst steht es im Neuen Testament nur bei Luc., Act., Hebr. Die Worte von *τῆς* an geben an, welche *σωτηρία* gemeint ist. Der Zusatz *μετὰ δόξης αἰωνίου* aber fügt ein besonderes Moment noch speciell hinzu. *μετά*, der Bedeutung nach soviel wie *καί*, kommt in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen sonst nur im Epheserbrief vor (6, 23). In den Pastoralbriefen dagegen ist es häufig (1 Tim. 2, 15 — 6, 6). Das Beiwort *αἰώνιος* verbindet Paulus wohl mit *ζωή*, aber nie mit *δόξα*. Weshalb hebt der Verfasser dieses *μετὰ δόξης αἰωνίου* eigens hervor? Weil es sein Hauptgedanke in diesen Versen ist, dass der, der an der rechten Lehre festhält und für sie streitet, trotz der Leiden der *δόξα αἰώνιος* theilhaftig wird, er zuerst als der *κοπιῶν γεωργός*, dann aber auch die andern (*καὶ αὐτοὶ*). Eine Frage erübrigt uns noch zur Beantwortung. In wiefern konnte Paulus hoffen, dass durch das *ὑπομένειν* des Apostels Andere die *σωτηρία* erlangen? Heinrichs meint: *indem er hoffte aus den Leiden befreit zu werden*. Huther meint: *das geduldige Ertragen der Leiden, sofern sich darin die Kraft des Glaubens offenbare, solle das τυγχάνειν σωτηρίας bewirken*. Aber das ist Alles Willkür. Das allein Richtige ist, dass das *ὑπομένειν* nothwendige Folge ist des Berufes, den Paulus hat, dass dieser aber grade darauf geht, Andern die *σωτηρία* zu bringen.

V. 11. Wie schon erwähnt, beschäftigt seit V. 8 den Apostel noch immer der in V. 6 ausgesprochene Gedanke, dass für den, der für die reine Lehre arbeite und leide, doch schliesslich Verherrlichung komme. Nochmals versichert der Verfasser daher, dass es sich wirklich so verhalte durch die Formel *πιστὸς ὁ λόγος*, welche an sich zwar so gut etwas Nachfolgendes bestätigen kann, wie etwas Voraufgehendes, hier aber wegen des folgenden *γὰρ* sich auf das Voraufgehende beziehen muss. (Das *γὰρ* mit *nämlich* zu übersetzen, und *πιστὸς ὁ λόγος* auf das Folgende zu be-

ziehen, wie Huther, Hofmann u. A. thun, war nur möglich, wenn man von der Voraussetzung ausging, dass im Voraufgehenden kein *λόγος* erwähnt sei, welche Voraussetzung wir aber, wie gezeigt ist, nicht theilen. Zu bemerken ist noch, dass *πιστὸς ὁ λόγος* eine Formel ist, die in den Pastoralbriefen häufig vorkommt (Tit. 3, 8 — 1 Tim. 1, 15 — 3, 1), in den ächten Briefen des Paulus sich aber nirgends findet, ja dass Paulus in seinen ächten Briefen das Beiwort *πιστὸς* nur mit Personen verbindet (z. B. 1 Cor. 1, 9 *πιστὸς ὁ θεὸς*; ferner 4, 2 und 17). Der folgende Satz soll, weil er mit *γὰρ* eingeführt wird, das Vorige begründen. Er wird also eine von den Lesern als zu Recht bestehend anerkannte Aussage enthalten. Die Worte könnten daher aus einem christlichen Hymnus entlehnt sein (vergl: in Schenkels Bibellexicon den Artikel „Dichtkunst“). Wahrscheinlicher aber scheint mir noch, dass dem Verfasser Römer 6, 8 und 8, 17 vorschwebten und er diese Stellen zu citiren glaubte (der Einwand, dass hier nicht vom *geistlichen* Sterben, dem Sterben des alten Menschen, die Rede ist, sondern vom *leiblichen* Sterben mit Christus, kann nicht gemacht werden, da es der Reminiscenz grade eigen ist, sich um den Zusammenhang nicht zu kümmern). Die Abhängigkeit unserer Stelle erhält auch daraus, dass die Beziehung des *συν* in *συναπεθάνομεν* und *συνζήσομεν* ohne ihre Annahme kaum erklärlich wird (es kann nur Christus der sein, auf den es sich bezieht), sowie auch daraus, dass der Aorist *συναπεθάνομεν*, wofür wir *συναποθνήσκομεν* erwarten (in V. 12 steht *ὑπομένομεν*), auch durch Röm. 6, 8 bestimmt zu sein scheint (dort hat er seinen guten Sinn).

V. 12. Zu *ὑπομένομεν* ein *σὺν αὐτῷ* zu ergänzen ist überflüssig. — *συμβασιλεύειν* kommt im Neuen Testament nur noch 1 Kor. 4, 8 vor (vergl. zum Gedanken Römer 5, 17 — 8, 17). *ἀρνεῖσθαι* kommt in den ächten paulinischen Briefen nie vor, dagegen oft in den Pastoralbriefen (2 Tim. 2, 13 — 3, 5 — Tit. 1, 16 — 2, 12 — 1 Tim. 5, 8). Sonst findet es sich im Neuen Testament in den Evangelien, Act., Hebr., 2 Petr., 1 Joh. und Judä. Zum Gedanken vergleiche Mat. 10, 33, welche Stelle unserm Verfasser vorschwebte

(vergl. dazu auch Weiss in seiner bibl. Theologie S. 457). Zu bemerken ist indess, dass die Lesart *ἀρνούμεθα* statt *ἀρνησόμεθα* durch die übrigen Präsientia zwar beglaubigt erscheint, aber auch als Correctur angesehen werden kann, welche der Gleichheit wegen geschah. Hat der Verfasser ursprünglich das Futurum geschrieben, so muss er äusserlich veranlasst sein. Es könnte ja auch Mat. 10, 33 selbst die Veranlassung gegeben haben. (Zu vergleichen ist indess zu diesem Vers Polyk. ad. Phil. V.)

V. 13. *ἀπιστεῖν* kommt bei Paulus nur Römer 3, 3 vor. Es heisst dort, wie hier, nicht *ungläubig sein*, sondern *untreu sein* (wozu Huther bemerkt, „was allerdings den Mangel des rechten Glaubens, von dem das treue Bekenntniss nicht zu scheiden ist, in sich schliesst“). *πιστός* heisst *treu*. Huther bemerkt dazu: „Die Treue des Herrn beweist sich in Verwirklichung seines Rathschlusses, sowohl in der Anerkennung, als in der Verwerfung; dass hier die letztere Beziehung die vorherrschende ist, zeigt die Verbindung mit dem unmittelbar vorhergehenden Gedanken.“ Zu solchen Aufstellungen kann man indess nur kommen, wenn man nicht auf den Zusammenhang achtet. Dieser fordert vielmehr folgende Erklärung: Wenn wir untreu werden, wie das thatsächlich viele Christen geworden sind, dadurch dass sie sich der Irrlehre zuwandten, so bleibt der Herr doch treu, d. h. er wendet sich nicht mit seinen Segnungen denen etwa zu, welche abfallen, sondern erhält sie denen, welchen er sie ursprünglich verheissen, d. h. denen, die an der reinen Lehre festhalten. Denn er kann sich nicht verleugnen, d. h. er ändert seine Entschlüsse nicht, ist nicht wankelmüthig. Es kehrt der Verfasser also am Schluss wieder zur positiven Aussage zurück, dass der, welcher treu festhält an der kirchlichen Lehre, trotz der Leiden, doch Lohn findet bei Gott. Nichts Auffallendes kann bei dieser Erklärung das *εἰ ἀπιστοῦμεν* haben, da der Verfasser überall hier in der 1 pers. plur. redet.

V. 14. Nachdem den Verfasser von Vers 8—13 der in Vers 6 ausgesprochene Gedanke geleitet hat, kommt er nun auf den in Vers 4 ausgesprochenen zurück. Fraglich

ist nun aber, wie der erste Satz dieses Verses zu erklären ist. Ueber ὑπομινῆσκειν vergl: das zu 1, 5 Gesagte. Es kann nur heissen *in Erinnerung bringen*. διαμαρτύρεσθαι findet sich bei Paulus nicht, wohl aber noch 4, 1 — 1 Tim. 5, 21. Sonst findet es sich im Neuen Testament nur noch 1 Thess. 4, 6 — Hebr. 2, 6 — Luc. 16, 28 und öfter in Act. Unter ταῦτα könnte gemeint sein *das Voraufgehende bis V. 13*. Dann würde Timotheus aufgefordert, beschwörend bei dem Herrn (denn τοῦ κυρίου ist zu lesen, und nicht τοῦ θεοῦ) zu erinnern an das bis V. 13 Gesagte. Es ist aber nicht einzusehen, weshalb dem Timotheus vorgehalten wird, sein ὑπομινῆσκειν mit solchem Nachdruck zu thun. Man könnte zwar unter Hinweis darauf, dass διαμαρτύρεσθαι bei unserm Verfasser Ermahnungen einzuleiten pflegt, übersetzen: *Hieran erinnere, indem Du beschwörst vor dem Herrn nicht zu λογομαχεῖν*. Aber die Lesart λογομαχεῖν, handschriftlich nicht besser verbürgt, als λογομάχει, ist dadurch unwahrscheinlich, dass in den folgenden Versen wieder überall Aufforderungen an den Timotheus folgen. Versteht man unter ταῦτα *das Folgende*, was der Verfasser von nun an sagen will, so bleiben dieselben Schwierigkeiten. Wie wir das ταῦτα auch verstehen, immer erheben sich auch noch folgende Fragen: Auf welche Personen soll sich überhaupt das ὑπομινῆσκειν des Timotheus erstrecken? und vor Allem, wie kommt der Verfasser in einem Zusammenhang, wo er an den Timotheus Belehrungen giebt und ihn anredet, dazu, den Timotheus aufzufordern: ὑπομινῆσκε? Ist daher eine Conjectur gestattet, so ist es hier. Wir lesen statt ὑπομινῆσκε = ὑπομινῆσκω. Dann ist Alles in Ordnung, ταῦτα bezieht sich dann auf das Folgende und der ganze Satz dient als Einleitung zu dem jetzt beginnenden neuen Gedanken. Begünstigt wird diese Conjectur dadurch, dass so das διαμαρτύρεσθαι als Thätigkeit Pauli hingestellt wird und einen von ihm gegebenen Befehl einleitet, ebenso wie 4, 1 und 1 Tim. 5, 21. Begünstigt wird die Conjectur ferner dadurch, dass in Folge der falschen Lesung von ὑπομινῆσκω, wo das λογομάχει seinen guten Sinn hatte, die Lesart λογομαχεῖν als Correctur entstand. Begünstigt

wird die Conjectur schliesslich dadurch, dass jetzt nicht mehr unklar bleibt, auf wen sich die Thätigkeit des *ὑπομιμνήσκειν* erstrecken soll, nämlich auf Timotheus selbst. — *λογوماχεῖν* kommt nur hier im Neuen Testament vor. 1 Tim. 6, 4 werden *λογوماχίαι* erwähnt, welches Wort auch sonst im Neuen Testament nicht vorkommt, (vergl: *κενοφωνία* 2 Tim. 2, 16 und *ματαιολογία* 1 Tim. 1, 6). Wir müssen hier übersetzen: *Wortgezänk treiben*. Auf welche Thatsache der Verfasser hier anspielt, wird erst am Schluss der Arbeit, wo wir im Zusammenhang von den Irrlehrern unserer Briefe reden werden, klar werden. Hier sei nur erwähnt: Timotheus soll nicht dem Treiben der Irrlehrer folgen; sonst würde er etwas thun, was ebenso strafbar ist, wie das *ἐμπλέκεσθαι ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις* auf Seiten der Soldaten. Denn, wie der Schluss des Verses betont, ist ein solches *λογوماχεῖν* nicht nur zu nichts nütze [was die Construction anlangt, so ist das *ἐπὶ οὐδέν χρήσιμον* Apposition zu *λογوماχεῖν* im Befehl *μὴ λογομάχει*, also zu übersetzen: *was zu nichts nütze ist* (vergl. Winer S. 472)], sondern dient vielmehr zur Umkehrung d. h. Vernichtung der Hörer. Zu *ἐπὶ* (denn diess ist dem *εἰς* als der leichteren Lesart vorzuziehen) vergl: Gal. 5, 13 — Eph. 2, 10. Die Lesart *ἐπ' οὐδενὶ γὰρ* scheint daraus entstanden zu sein, dass man hier, wie im Folgenden, *ἐπὶ* mit dem Dativ verbinden wollte und ein eingeschobenes *γὰρ* für nöthig hielt. Zu bemerken ist noch, dass *χρήσιμος* sich im Neuen Testament nur hier findet, sowie, dass *καταστροφή*, was den Gegensatz zu *οἰκοδομή* bildet, im Neuen Testament nur noch 2 Petr. 2, 6 steht, dass Paulus dagegen 2 Cor. 13, 10 *καθαίρεσις* schreibt.

V. 15. *σπουδάζειν* bei Paulus nur Gal. 2, 4 (vergl: auch Eph. 4, 3 — 1 Thess. 2, 17) vorkommend, findet sich in unsern Briefen 4mal, nämlich noch 4, 9 — 4, 21 und Tit. 3, 12. — Es heisst *sich eifrig bestreben*. *δόκιμος* ist das lateinische probatus. Es ist ein gut paulinisches Wort (Römer 14, 18 — 16, 10 — 1 Cor. 11, 19 — 2 Cor. 10, 18 — 13, 7), findet sich in den Pastoralbriefen aber nur hier. *δόκιμον παραστῆσαι* übersetzt De Wette richtig durch *sich bewährt erweisen*. Davon ist abhängig der Dativ *τῷ Χριστῷ* (denn

so, und nicht τῷ Θεῷ scheint mir auf Grund von A. zu lesen zu sein, zumal in unserm Zusammenhang (vergl. V. 4 mit V. 3) Christus als der στρατολογήσας gedacht ist. ἐργάτης wird auch von Paulus 2 Cor. 11, 13 — Phil. 3, 2 vom Arbeiter am Reiche Gottes gebraucht. ἀνεπαίσχυντος aber kommt im Neuen Testament nur hier vor. Hofmann meint, vermöge seiner Herkunft von ἐπαισχύνομαι könne es nur heissen entweder: *der sich einer Sache oder Jemandes nicht schämt*, oder im passivem Gebrauch: *dessen man sich nicht schämt*. Soweit können wir ihm folgen. Wenn Hofmann aber meint, es bekomme am voraufgehenden Dativ τῷ Θεῷ (wie er liest) seine Näherbestimmung und daher übersetzt *ein Arbeiter, dessen Gott sich nicht schämt*, so können wir ihm darin nicht folgen. Denn wir sind der Meinung, dass das δόκιμον παραστήσαι τῷ Χριστῷ nicht dergestalt (wie Hofmann will) mit ἐργάτην zu verbinden ist, dass das δόκιμος eine Eigenschaft des ἐργάτης angäbe, sondern meinen, dass das ἐργάτην ἀνεπαίσχυντον angäbe, wie Timotheus sich ferner τῷ Χριστῷ παραστήσαι soll. Wir übersetzen daher lieber ἀνεπαίσχυντος activisch: *als ein Arbeiter, der sich nicht schämt oder zu schämen braucht* sc. seiner schlechten Arbeit (der also dem στρατολογήσας gefallen kann V. 4.). ὀρθοτομεῖν kommt nur hier vor. Die Vulg. übersetzt es durch *recte tractare*. Auf diese Uebersetzung kommen auf Umwegen auch die meisten Ausleger hinaus. Es ist ja auch das tractare ein so allgemeiner Begriff, dass er nicht leicht direct verkehrt sein kann. Indess ist nicht einzusehen, warum der Verfasser, um einen solchen Allgemeinbegriff auszudrücken, das ὀρθοτομεῖν gewählt. Wir können füglich alle diese Erklärungen übergehen, und aus unserm Zusammenhang Folgendes constatiren: Das ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας muss eine Thätigkeit des Timotheus sein, durch welche er sich als δόκιμος beweist und als ἐργάτης ἀνεπαίσχυντος. Sie muss den Gegensatz bilden zu einer solchen, in der er unnütz λογομαχεῖ. Stände nun in unserm Text ὀρθοτομοῦντα τὸν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, so würde Niemand anstehen zu übersetzen: *gerade gehend den Weg der Wahrheit* (dass τέμνειν so gebraucht wird, dazu

vergleiche die griechischen Lexica und ferner LXX zu Spr. 3, 6 — 11, 5). Wir behaupten nun nicht, dass *λόγον* aus *ὁδόν* entstanden sei. Wenn wir aber an den Gebrauch von *ὁδός*, besonders Act. 19, 9 und 23 — 22, 4 — 24, 14 und 22, denken, so liegt es ungemein nahe anzunehmen, dass der Verfasser den *λόγος ἀληθείας* als *ὁδός* gedacht hat. Diese Annahme wird auch dadurch bestätigt, dass im folgenden Vers, wie das *περίστασο* zeigt, dem Verfasser das Bild des Weges noch vorschwebt. Möglich ist sogar, dass der Verfasser jene Stellen der Act. im Auge hatte, da er von diesem Buch auch anderweitig bestimmt wird (diese unsere Aufstellungen, welche im Wesentlichen schon De Wette machte, sind gegen die gegen *ihn* gemachten Einwürfe gesichert). Fraglich ist nun aber, was unter dem *λόγος ἀληθείας* zu verstehen ist (vergl: 2 Cor. 6, 7 — Eph. 1, 13). Es kann in unsern Briefen nur *die kirchlich überlieferte Lehre bezeichnen*.

V. 16. *βέβηλος* findet sich, ausser in unsern Briefen, im Neuen Testament nur Heb. 12, 16 (in den Pastoralbriefen dagegen 4mal, nämlich noch 1 Tim. 1, 9 — 4, 7 — 6, 20). Es heisst: *profan*. *κενοφωνία* findet sich im Neuen Testament nur noch 1 Tim. 6, 20. Es heisst: *Geschwätz*. *περιστάναι* kommt in unsern Briefen noch Tit. 3, 9, dagegen nie bei Paulus vor, sonst im Neuen Testament nur Joh. 11, 42 — Act. 27, 7. Es ist synonym mit *ἐκτρέπεσθαι* 1 Tim. 6, 20 und heisst: *aus dem Wege gehen*. Die Worte von *ἐπὶ πλεῖον* an geben den Grund an zum Voraufgehenden. *ἐπὶ πλεῖον* findet sich, ausser hier und 3, 9, nur noch Act. 4, 17 — 20, 9 — 24, 4. Von *πλεῖον* ist abhängig der Genitiv *ἀσεβείας* und demnach zu übersetzen: *denn immer weiter werden sie fortschreiten in Gottlosigkeit*. *προκόπτειν* ist intransitiv. Ausser Luc. 2, 52 kommt es im Neuen Testament nur Römer 13, 12 — Gal, 1, 14 und 3mal in unsern Briefen vor (noch 3, 9 und 3, 13). Wer ist nun Subject in *προκόψουσιν*? Nicht die *κενοφωνίαι*. Denn, wie in V. 17 das *αὐτῶν* zeigt, kann in V. 16 nur von solchen die Rede sein, welche die *κενοφωνίαι* in Umlauf setzen. Es sind die Irrlehrer. Zu bemerken ist indess, um das *γάρ* zu verstehen:

Timotheus wird in *περιύστασο*, sowie in *μὴ λογομάχει*, nicht gewarnt, nicht die Irrlehrer zu bekämpfen, sondern nicht sich auf ihre Seite zu schlagen. Der Verfasser will ihm also durch den Satz mit *γὰρ* vorführen, dass es zwar scheinbar noch nicht schlimm mit den Irrlehrern stehe, dass sie aber noch weiter schreiten werden in der *ἀσέβεια*, und dass dann das Verderben da sei. Er solle sich also doch vor ihnen hüten.

V. 17. *γάγγραινα* findet sich nur hier im Neuen Testament. Es ist Bezeichnung eines *um sich fressenden Geschwürs*, eines *Krebses*. *βομή* kommt im Neuen Testament nur noch Joh. 10, 9 vor. In der Phrase *βομήν λαβεῖν* steht es bei Clemens ad. Jacob cap. 7. *βομήν ἔχειν* ist zu übersetzen: *um sich fressen, um sich greifen* (vergl. *διανέμεσθαι* Act. 7, 17 und auch den Artikel *βομή* in Papes Lexicon und Wilkii Clavis). Der Verfasser sagt also, die Lehre der Irrlehrer werde um sich greifen, wie ein Krebs Schaden. Da als der Körper, an dem der Krebs sich befindet, die Gemeinde gedacht ist, in diese also der Krebs d. h. die Irrlehre immer weiter einfrisst, so ist klar, dass in unserm Vers nicht, wie im vorigen, von einer intensiven, sondern von einer extensiven Zunahme des Uebels die Rede ist. Mit *ὧν ἐστίν* werden hier, wie 1, 15 und 1 Tim. 1, 20, Einige mit Namen aufgeführt, welche der Irrlehre angehören. Die Aufführung geschieht so gezwungen, dass es den Anschein hat, ein Falsarius fühle sich veranlasst, um besser Eingang zu finden, persönliche Beziehungen hervorzuheben. *Υμέναιος* wird auch 1 Tim. 1, 20 erwähnt, *Φίλητος* wird sonst nicht mehr genannt.

V. 18. *ἀστοχεῖν* kommt im Neuen Testament nur 3 mal in den Pastoralbriefen vor (ausser hier noch 1 Tim. 1, 6 — 6, 21). Es heisst: *des Zieles (στόχος) verfehlen*, daher: *fehlgehen*. *περί* c. Acc. = *quod attinet ad*, findet sich im Neuen Testament nur in den Pastoralbriefen (Tit. 2, 7 — 1 Tim. 1, 19 — 6, 4 und 21). Zu übersetzen ist also: *welche ja in Betreff der Wahrheit fehlgegangen sind*. Die folgenden Worte geben an, worin ihr Fehlgehen bestanden: *indem sie sagen, dass die Auferstehung schon geschehen sei*. Warum

wird überhaupt dieser 18. Vers hinzugefügt? Um zu zeigen, wie die Irrlehrer, die Timotheus meiden soll, nicht den Weg der Wahrheit gegangen, sondern fehlgegangen sind, wie sich das eben beispielsweise darin zeigt, dass sie im Gegensatz zur Wahrheit d. h. zur kirchlichen Lehre sagen, die Auferstehung sei schon geschehen. Was das Sachliche anlangt, so ist zu bemerken, dass die Gnostiker, welche wir in unsern Briefen bekämpft sehen, von ihrer Weltanschauung aus eine leibliche Auferstehung der Todten leugneten und unter der *ἀνάστασις* eine sittlich-religiöse Auferstehung des Menschen verstanden, (vergl. Irenaeus adv. haer. II 31, 1 — Tertullian de resurr. cap. 19. — Epiphan. haer. XLII, 3). *ἀνατρέπειν* kommt im Neuen Testament nur noch Tit. 1, 11 vor. Es heisst: *zerstören*. *πίστις* ist auch hier kirchliche Rechtgläubigkeit (vergl. zu 1, 13) zu der, wie schon erwähnt, auch der Glaube an die leibliche Auferstehung gehört. Diesen versuchten also die Irrlehrer bei Einigen zu vernichten. Diese Bemerkung macht der Verfasser deshalb, weil er dem Timotheus eben zeigen will, wie gefährlich sie für Einen sind, der auf dem Wege der Wahrheit wandeln will.

V. 19. Trat so an den Leser der Gedanke heran, dass die Irrlehrer noch mächtiger werden würden, dass sie dem Glauben gefährlich würden, so konnte er um die kirchliche Lehre selbst, der er zu folgen aufgefordert wird, besorgt werden. Daher wird der Inhalt der nun folgenden Verse dem Leser vorgeführt. *μέντοι* findet sich in den ächten paulinischen Briefen nie, sonst im Neuen Testament oft bei Johannes, einmal bei Jud. und Jac. — *στέρκος* findet sich ebenfalls nicht bei Paulus, sonst im Neuen Testament nur Hebr. 5, 12 und 14 und 1 Petr. 5, 9. — *θεμέλιος* (eigentl. adj. sc. λίθος) ist der *Grundstein eines Gebäudes*. An sich ist dasselbe ein gut paulinisches Wort. 1 Cor. 3, 11 wird Christus bildlich damit bezeichnet. Aber hier muss darunter die Kirche als Trägerin der kirchlichen Lehre verstanden werden. Dafür findet sich der Ausdruck bei Paulus nie. (Die übrigen Erklärungen von *θεμέλιος* sind willkürlich, und können füglich übergangen werden).

Die Bemerkung Huthers „Paulus bezeichnet die Kirche als *θεμέλιος*, nicht weil dieser Ausdruck an sich ein Gebäude bezeichnet, was nicht der Fall ist, sondern sofern die Gemeinde, wie sie ursprünglich von Gott in die Welt hineingesetzt ist, nur den Unterbau des erst allmählich sich vollendenden Gebäudes bildet“, ist in ihrem Anfang richtig, zeigt aber in ihrem Verlauf nur, wie wenig er, wie die meisten Ausleger, auf den Zusammenhang geachtet. Die Kirche heisst eben *θεμέλιος* mit Bezug auf die kirchliche Lehre. — Der Verfasser sagt also: Die Kirche Gottes stehe fest (*ἑστηκεν*) trotz alles Gebahrens der Irrlehrer. Die folgenden Worte: *ἔχων τὴν σφραγίδα ταύτην* etc. geben an, wodurch uns die Festigkeit des *θεμέλιος* gesichert ist, nämlich dadurch, dass er eben zwei Inschriften trägt. — *σφραγίς* ist ein gut paulinisches Wort (Römer 4, 11 — 1 Cor. 9, 2), auch in bildlicher Bedeutung. Aber von den über den Thürpfosten und an den Grundsteinen angebrachten Inschriften hat Paulus es nicht (vergl. zu diesem Gebrauch 5 Mos. 6, 9 — 11, 20 — Apoc. 21, 14). Die erste Inschrift, welche der Verfasser den *θεμέλιος* tragen lässt, lautet: *ἔγνω κύριος* etc. und erinnert an 4 Mos. 16, 5 (bei LXX). Nicht unmöglich ist, dass der Verfasser grade auf diesen Spruch kam durch Reminiscenz an Joh. 10, 14. *ὄντες* ist gebraucht wie 1 Thess. 5, 8 (das *πάντας* ist zu streichen). *κυρίου* ist Uebersetzung von יהוה (es ist nicht *Χριστοῦ* zu lesen). Die zweite Inschrift heisst: *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας* etc. d. h. *Es stehe ab von Ungerechtigkeit jeder, der den Namen des Herrn ausspricht* (nicht *anruft*, was *ἐπικαλεῖσθαι* wäre). Die Stelle könnte entlehnt sein aus 4 Mos. 16, 26 und Jes. 52, 11. Wahrscheinlicher hat indess unser Verfasser das auch im Barnabasbrief erwähnte dictum filii Dei im Auge (cap. 4) welches lautet: *Resistamus omni iniquitati*. Unter der *ἀδικία* denkt unser Verfasser natürlich besonders an die Irrlehre. Was will er aber nun damit sagen, dass er den *θεμέλιος* diese zwei Inschriften tragen lässt? Offenbar will er damit begründen, dass der *θεμέλιος* *ἑστηκεν*. Er ist nämlich dadurch vorm Fall geschützt, dass der Herr die Seinen kennt und nicht etwa sich durch Solche imponiren

lässt, welche nur sagen, dass sie ihm gehören. Er ist dadurch geschützt, dass nicht Jeder, der den Namen des Herrn im Munde führt, von ihm angenommen wird, sondern Der, welcher sich auch wirklich von der *ἀδικία* fernhält. Die Kirche steht also so fest, dass die den Christennamen führende Irrlehre nie die Herrschaft gewinnen wird über den *λόγος ἀληθείας*.

V. 20. Dem Leser lag nun aber die Frage nahe, was für einen Zweck denn überhaupt die Irrlehrer haben und wie sie in die Kirche hineingekommen. Darauf gehen die Verse 20 und 21 ein. Das Bild vom *θεμέλιος* verlassend, vergleicht der Verfasser nunmehr die Kirche einer *μεγάλη οἰκία*, wobei in der Unterscheidung der verschiedenen *σκεύη* entschieden eine Reminiscenz an Römer 9, 21 (verglichen mit 2 Cor. 4, 7 und 1 Cor. 3, 12) vorliegt. Er unterscheidet zwei Classen von Gefässen, zunächst nach ihrem Stoff, sodann nach ihrem Zweck, jedesmal aber werthvolle und mehr werthlose (die Theilung der Werthvollen in *χρυσᾶ* und *ἀργυρᾶ* und der Werthlosen in *ξύλινα* und *ὀστράκινα* ist nur zur Ausmalung des Bildes geschehen). Den zwei Classen von Gefässen entsprechen aber zwei Classen von Menschen in der Kirche (hier natürlich der äussern sichtbaren Kirche), nämlich die Rechtgläubigen und die Irrlehrer. *εἰς τιμὴν* und *εἰς ἀτιμίαν* bezieht Huther richtig nicht auf das Haus und dessen Besitzer, dem sie zur Ehre oder Schande gereichen (Matthies), sondern auf die Gefässe selbst (de Wette, Wiesinger, van Osterzee). Den Einen, sagt er, wird Ehre, den Andern Schmach zu Theil, nämlich in dem verschiedenartigen Gebrauche, wozu sie den Besitzern dienen. Hofmann, welcher meint die *ἃ μὲν εἰς τιμὴν* könnten nicht die *χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ* und die *ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν* nicht die *ξύλινα καὶ ὀστράκινα* sein, hat darin Recht, dass zweierlei vom Hause ausgesagt wird, nämlich, dass es in ihm Geräthe aus verschiedenen Stoffen giebt, und dass die Geräthe eine ehrliche und eine unehrliche Bestimmung haben. Wenn er dann aber auf Grund davon leugnet, dass beide Gegensätze sich auf den Unterschied von Rechtgläubigen und Irrlehrern beziehen und dann meint, dem ersten Gegensatz gleiche

im Hause Gottes der von reich begabten und geistig ansehnlichen Gemeindegliedern, dem andern der von solchen, die durch Gottes Güte seiner Ehren theilhaft werden und von solchen, die sein Zorn dem Verderben überliefert, so verkennt er einmal das Wesen der Bildersprache, sodann aber trägt er einen Gedanken ein, der in den Zusammenhang gar nicht passt. Bemerkt werden muss noch, dass *χρυσοῦς* im Neuen Testament nur noch Hebr. 9, 4 und oft in der Apoc. vorkommt, *ξύλινος* nur noch Apoc. 9, 20. Sodann muss noch fürs Verständniss des folgenden Verses darauf aufmerksam gemacht werden, dass dem Verfasser die Betonung der Thatsache die Hauptsache ist, dass es auch *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* gebe.

V. 21. Der Verfasser sagt nun in seinem Gedankengang nicht, dass es an sich ein *σκεῦος εἰς τιμὴν* gäbe, nein, er sagt, dass ein solches erst werde, nämlich werde durch den Gegensatz zu den *σκεύη εἰς ἀτιμίαν*. Der dem zu Grunde liegende Gedanke ist also, dass der Zweck der *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* ein durchaus negativer ist, den der Verfasser zwar, da er die Prädestinationslehre Pauli, wie schon erwähnt, nicht mehr hat, nicht offen ausspricht. Zu übersetzen ist: *Wenn also* (da es auch *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* giebt) *einer sich von diesen gereinigt hat* (*ἐκκαθαίρω* kommt im Neuen Testament nur noch 1 Cor. 5, 7 vor. Das *ἐκ* könnte soviel sein, als funditus, aber auch — und das ist wahrscheinlicher — prägnant gebraucht sein, sodass das Verbum besagte: *sich von etwas reinigen d. h. frei machen, sodass man jetzt davon weg ist,*) *und fern von ihnen ist, dann wird er sein ein Gefäss zur Ehre* (hier ist nach *τιμὴν* ein Komma zu setzen), *ein geheiligtes* (d. h. dem Profanen entnommenes), *gut zu gebrauchen für den Herrn, zu allem guten Werk bereitet* (Das *καὶ* vor *εὐχρηστος* ist, als schlecht bezeugt, zu streichen). Hofmann übersetzt unsere Stelle: *Wenn einer sich rein gefegt haben wird, so wird er von dem an* (*ἐκ τούτων* soll temporal sein) *ein Geräth zu Ehren sein, ein geheiligtes, brauchbares, dem Herrn des Hauses für jegliches gute Werk bereitgestelltes*. Aber die Uebersetzung: *reinfegen* für *ἐκκαθαίρω* ruht auf einer übereilten Polemik gegen die unsrige; *ἀπὸ*

τούτων temporal zu nehmen, ist unzulässig; τῷ δεσπότῃ gehört zu εὐχρηστος und nicht zu ἡτοιμασμένον, da nicht Gott, sondern der Mensch es ist, der das πᾶν ἔργον ἀγαθόν vollziehen soll; der ganze Gedanke, wie ihn Hofmann findet, passt nicht in den Zusammenhang. Zu bemerken ist noch: εὐχρηστος (auch 4, 11) kommt sonst im Neuen Testament nur noch Phil. 11 vor. δεσπότης findet sich in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen nur in den Pastoralbriefen (Tit. 2, 9 — 1 Tim. 6, 1 — 6, 2), sonst im Neuen Testament nur bei Luc., Act., 1 und 2 Petr., Judae und Apoc. Paulus schreibt dafür κύριος. — Die ἔργα ἀγαθὰ und ἔργα καλὰ werden in unsern Briefen oft erwähnt, ausser in unserer Stelle noch 3, 17 — Tit. 1, 16 — 2, 7 — 2, 14 — 3, 1 — 3, 8 — 3, 14 — 1 Tim. 2, 10 — 3, 1 — 5, 10 — 5, 25 — 6, 18. Nach dem zu 1, 13 Bemerkten mussten dieselben in der nachpaulinischen Theologie wieder eine grosse Bedeutung gewinnen. — Sehen wir nun zum Schluss zu, was in unsern Briefen von der Kirche gelehrt wird, so müssen wir hinzunehmen, dass sie 1 Tim. 3, 15 οἶκος θεοῦ, ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἐδραίωμα ἀληθείας genannt wird. Die Kirche ist also, um mit Pfeleiderer zu reden (Paulinismus S. 469), der Ort, wo allein die Wahrheit zu finden ist, das Fundament, von dem allein die Wahrheit in Bestand erhalten wird, auf das sich also jeder Christ, der an der christlichen Wahrheit Theil haben will, stellen muss. Wie schon erwähnt, ist für Paulus der einzige Grundstein Jesus Christus (1 Cor. 3, 11). Er erkennt keine menschliche Gemeinschaft als στῦλος ἀληθείας an, auch nicht die δοκοῦντες στῦλοι εἶναι, die Apostel in Jerusalem. Wohl aber entstammen die entwickelten Gedanken unserer Briefe dem hierarchischen Geist des 2. Jahrhunderts, wo den Irrlehrern gegenüber die orthodoxe Kirche für die alleinige Trägerin der Wahrheit erachtet wurde.

V. 22. νεωτερικὸς kommt nur hier im Neuen Testament vor. Unter den ἐπιθυμίαι νεωτερικαί ist nicht die Lust zur *Neuerung*, sondern sind die *jugendlichen Lüste* zu verstehen. Gemeint ist darunter wohl vorzüglich die πορνεία, obgleich Ehrsucht, Vergnügungssucht und dergleichen nicht ausgeschlossen

sind. Der Vers ist 1 Tim. 6, 11 ungemein ähnlich. *δικαιοσύνη* hat hier nicht mehr dieselbe Bedeutung, wie bei Paulus (vergl. das oben über *πίστις* Gesagte zu 1, 13). *ἐπικαλούμενοι τὸν κύριον* (denn so, und nicht *ἀγαπώντων* ist zu lesen — das *πάντων* ist, als Correctur aus Römer 10, 12 und 1 Cor. 1, 2, wohl zu streichen) ist eine im Neuen Testament häufige Bezeichnung der Christen (Römer 10, 12 — Act. 2, 21 — 9, 14). *κύριος* ist Christus (nach 1 Cor. 1, 2). *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* gehört nicht zu *δίωκε*, sondern zu *ἐπικαλουμένων*. Das *μετὰ* ist nicht mit *δίωκε*, sondern mit *εἰρήνην* zu verbinden. Der Inhalt unseres Verses zeigt uns, dass der Verfasser solche kennt, welche nicht *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* Gott anrufen. Es sind die Irrlehrer, mit denen Timotheus entschieden nicht in *εἰρήνην* leben soll, sondern nach V. 21 sich von ihnen *ἐκκαθαίρειν*. Die Irrlehrer sind es auch, deren Lüste der Verfasser unter den *νεωτερικὰ ἐπιθυμίαι* im Auge hat. Dass er dieselben für Libertinisten hielt, zeigen auch Stellen wie 3, 2 ff. — 1 Tim. 4, 2 — 6, 5. Wir werden noch später bestätigt finden, dass die Irrlehrer unserer Briefe die Ansicht haben, dass allein die Pneumatiker, aber diese auch ohne ihre eigene Beihülfe, selig werden. Da ist nun für uns eine Notiz des Irenaeus adv. haer. I, 6, 2 von Wichtigkeit, welcher behauptet, die Häretiker sagen, der Pneumatische könne nicht zu Grunde gehen, wenn er auch alles Mögliche thue. Selbst wenn wir nicht von den Gnostikern wüssten, dass Einige derselben tatsächlich Libertinisten waren, giebt diese ihre Ansicht einem Vertreter der orthodoxen Lehre Anhalt genug, von ihnen zu behaupten, dass sie solche seien. Denn das ist eine allbekannte Erfahrung, dass die Gegner irgend Jemandes aus dessen System Consequenzen ziehen, um seinen sittlichen Charakter anzugreifen. Ist doch z. B. der heutigen katholischen Kirche ein solches Gebahren auch so gar fremd nicht, wenn sie die protestantische Rechtfertigungslehre angreift und sagt nicht nur, dass Sittenlosigkeit aus ihr folgen könne, sondern auch, dass sie gradezu ihre Folge sei. Es liegt darin ja auch, namentlich Laien gegenüber, eine bedeutende Macht, die Gegner in ihren Augen als

die verderblichsten Menschen hinzustellen, die sie fliehen müssen. So finden wir denn auch thatsächlich bei den Kirchenlehrern des 2. und 3. Jahrhunderts grade die Gnostiker mit den scheuslichsten Beinamen ausgestattet, und Irenaeus geht noch viel weiter, als unser Verfasser (1 Tim. 3, 6), wenn er dem Gnostiker Marcus Verführung von Weibern Schuld giebt (Irenaeus adv. haer. I, 13, 3 — vergl. auch Epiphan. haer. XXVI cap. 11). Um hiernach auf unsere Stelle zurückzukommen, so mag noch bemerkt werden, dass es nicht auffällig ist, dass unser Verfasser die *ἐπιθυμίαι νεωτερικαί* nennt; denn Timotheus nimmt ja bei ihm die Rolle eines Jünglings ein. Uebrigens ist noch darauf hinzuweisen, dass der Verfasser unsers Briefes wiederum deutlich bekundet, dass ihm noch der 2, 4 ausgesprochene Gedanke vorschwebt.

V. 23. *ἀπαίδευτος* kommt nur hier im Neuen Testament vor. Es heisst eigentlich: *unerzogen*, hier dagegen *thöricht* (LXX = כְּסִיל Spr. 8, 5 — 15, 14). — *ζητήσεις* findet sich bei Paulus nicht. Es heisst: 1, subjectiv: *das Suchen*, sowohl im eigentlichen Sinn, als von geistigen Dingen, daher auch *Untersuchung*, 2, objectiv: *die Streitfrage, id de quo quaeritur*, Diese letzte Bedeutung hat es nothwendig Joh. 3, 25. In den Pastoralbriefen (an unserer Stelle, sowie Tit. 3, 9 — 1 Tim. 6, 4) kann es dieselbe jedenfalls auch haben. Otto und Mangold (in seinem Buch „die Irrlehrer der Pastoralbriefe“) finden in den *ζητήσεις* der Pastoralbriefe zwar *speculative Untersuchungen*, und Ersterer beruft sich für den Ausdruck auf die Stoiker und Philo. Mangold weist darauf hin, dass *ζητεῖν* bei Philo die Ausübung der geistigen Thätigkeit bezeichne, durch welche man in der Betrachtung der biblischen Schriften durch die Hülle des Buchstabens in die Tiefe des allegorischen Sinns eindringt. Aber beide können keine neutestamentliche Stellen dafür anführen. Nun scheinen aber die oben angeführten Stellen in den Pastoralbriefen auch gegen sie zu sein. Denn 1 Tim. 6, 4 steht *λογομαχίας* neben *ζητήσεις*; an unserer Stelle muss man doch sagen, dass das *μῆχας γεννῶσιν* weit eher gesagt werden kann von Streitfragen, als von Speculationen;

Tit. 3, 9 stehen wieder *ἔρεις* und *μάχας* daneben. Genug, unsere Erklärung hat weit mehr Wahrscheinlichkeit, als die Otto's und Mangold's (vergl. auch die Bedeutung des *ζητήσεις* in den Clem. Hom. z. B. I, 17). Diese *ζητήσεις* nennt der Verfasser *μωραὶ* und *ἀπαιδευτοὶ*, weil sie (so Huther) nicht *ὠφέλιμα πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ* sind (3, 16) — *παρατεῖσθαι* findet sich bei Paulus nicht, wohl aber, ausser in unserer Stelle, Tit. 3, 10 — 1 Tim. 4, 7 — 5, 11 und sonst oft bei Luc., Act., Hebr., ferner auch Clemens epist. ad. Jacob cap. 3 — hom. 1, 11 etc. (vergl: das *ἀποτρέπεσθαι* 3, 5, sowie *ἐκτρέπεσθαι* 4, 4 — 1 Tim. 1, 6 — 5, 15 — 6, 20). — Der Satz mit *εἰδώς* ist nicht zu übersetzen „da oder weil du weisst“ (so auch Hofmann), sondern *indem du bedenken mögest* (so richtig Huther u. A.) — vergl. 1 Cor. 15, 58 — Col. 3, 24 — 4, 1 — Tit. 3, 11. — *γεννῶσιν μάχας* steht im Gegensatz zu *εἰρήνην* in V. 22. Was den Inhalt des Verses anlangt, so ist wohl zu merken, dass der Verfasser den Timotheus nicht warnt, die Irrlehrer nicht zu bekämpfen, sondern ihm räth, sich von ihren Streitereien fern zu halten. Diess ist wichtig für das Verständniss des folgenden Verses.

V. 24. *δοῦλος κυρίου* meint hier nicht den Christen als solchen, sondern den kirchlichen Beamten, wie aus dem hervorgeht, was von ihm gefordert wird. Seine Pflicht ist nicht zu *μάχεσθαι*. Diese Forderung muss vereinbar sein mit der, dass Timotheus ein *καλὸς στρατιώτης Χρ. Ι.* (2, 3) sein soll. Es kann also nur das Zanken und Streiten der Christen unter einander meinen, wie dies ja namentlich durch die *ζητήσεις* hervorgerufen wird, nicht das Kämpfen für die Sache Jesu Christi, zu dem auch ein Wiederlegen der Irrlehrer gehört haben würde. *μάχεσθαι* findet sich bei Paulus nicht, wohl aber je einmal bei Johannes, Act. und Jacob. *ἡπιος* kommt im Neuen Testament nur noch 1 Thess 2, 7 vor. Es heisst: *liebreich, freundlich*. *διδακτικός* kommt im Neuen Testament nur noch 1 Tim. 3, 2 vor. Es heisst: *mit Lehren beschäftigt*, nicht sowohl: *zum Lehren geneigt*, was der Zusammenhang nicht fordert, wie Huther meint. *ἀνεξίκακος* kommt im Neuen Testament nur hier vor.

Es heisst: *malorum patiens, geduldig* (vergl. Weisht. 2, 19, ἀνεξικακία). Der Verfasser sagt also, dass es die Pflicht eines Dieners Christi sei, nicht zu μάχεσθαι, sondern vielmehr liebevoll zu sein, als Lehrer aufzutreten und Leiden auf sich zu nehmen. Diese Pflicht aber könne er nicht erfüllen, wenn er sich auf die ζητήσεις einlasse. Denn diese erzeugen nur μάχας.

V. 25 giebt noch weitere Pflichten des δοῦλος κυρίου an. ἐν πραΰτητι ist nicht mit Luther mit ἀνεξικάκον zu verbinden, sondern mit παιδεύειν. — παιδεύειν wird richtig von den Auslegern nicht durch *erudire*, sondern durch *strafen, zurechtweisen* übersetzt (1 Tim. 1, 10 — Tit. 2, 12), in welcher Bedeutung es bei Paulus nicht vorkommt. ἀντιδιατίθεμενοι kommt nur hier vor im Neuen Testament. Es bezeichnet dieselben, wie ἀντιλέγοντες Tit. 1, 9 (vergl. auch die ἀντιθέσεις 1 Tim. 6, 20). Dies halten wir gegen Hofmann aufrecht, welcher meint, der Verfasser könne gegen dieselben zu verschiedenen Zeiten nicht verschiedene Massregeln vorschlagen. Die Irrlehrer werden so von unserm Verfasser bezeichnet, weil sie, nach seiner Anschauung, in Widerspruch (ἀντί) zur Kirchenlehre stehen. Zu übersetzen ist nicht sowohl: *die Widerspenstigen* (so Luther), was zu stark ist, als die *Widersprechenden* (διατίθεσθαι heisst: über etwas wie sein Eigenthum verfügen, dann überhaupt: anordnen; daher ἀντιδιατίθεσθαι: *Gegenanordnungen treffen*). μή ποτε findet sich in den ächten paulinischen Briefen nicht. Es heisst: *ob nicht etwa* (ähnlich Luc. 3, 15). — Nicht δῶ, sondern δῶη, als besser verbürgt, ist zu lesen. — Wenn der Verfasser wünscht, Gott möge den Irrlehrern Sinnesänderung geben zur Erkenntniss der Wahrheit, so zeigt er damit, dass er ihre Ansichten als aus ἀδικία hervorgegangen denkt. Uebrigens ist zu bemerken, dass εἰς ἐπίγνωσιν ἁλ. ἐλθεῖν eine bei Paulus nicht vorkommende, aber den Pastoralbriefen eigenthümliche Phrase ist (auch 1 Tim. 2, 4), wie denn überhaupt die ἐπίγνωσις eine grosse Rolle in den Pastoralbriefen spielt.

V. 26. ἀνανήφειν findet sich sonst nicht im Neuen Testament (1 Cor. 15, 34 steht ἐκνήφειν, vergl. indess Ignatius ad Smyr.

cap. 9). Es heisst: *wieder nüchtern werden* (dies halten wir gegen Hofmann aufrecht, der mit Rücksicht auf Römer 7, 9, wo ἀναζῆν steht, behauptet, es *müsse* ebenso wenig *wieder nüchtern werden* heissen, wie dort ἀναζῆν *wieder lebendig werden*). Denn warum sollte es nicht heissen: *wieder nüchtern werden*, wenn es auch nicht so heissen *muss* (vergl. Ignat. ad Smyr. 9)? παγίς findet sich bei Paulus nur Römer 11, 9 in einem Citat aus Ps. 69, 23. Sonst findet es sich, ausser in unsern Briefen, im Neuen Testament nur Luc. 21, 35. In unsern Briefen aber findet es sich 3mal (an unserer Stelle und 1 Tim. 3, 7 — 6, 9); vergleiche indess Stellen, wie: Clemens ad. Jacob. VII, wo παγιδεύματα ähnlich gebraucht wird. — διάβολος findet sich in unsern Briefen als Adjectiv (2 Tim. 3, 3 — Tit. 2, 3 — 1 Tim. 3, 11) und als Substantiv (so hier und 1 Tim. 3, 6 und 7 — 6, 9). Als ersteres findet es sich sonst nie im Neuen Testament, als letzteres in den Paulus zugeschriebenen Briefen nur Eph. 4, 27 und 6, 11. Paulus schreibt sonst σατανᾶς. Zum Bilde von der παγίς passt das ἀνανήφειν eigentlich nicht. Es sind zwei Bilder mit einander verschmolzen. ζωγρεῖν steht im Neuen Testament nur noch Luc. 5, 10 = vivum capio, dann mit Zurücktreteten des Begriffs *lebendig* = *fangen*. Fraglich ist, wer als ζωγρῶν zu denken ist. Nach V. 24 könnte es der δοῦλος κυρίου sein (so auch Wiesinger). Dagegen ist aber das Perf.: ἐζωγρημένοι, welches fordert, dass das Gefangensein als Thatsache existirte, als das ἀνανήφειν eintrat. (Hofmann freilich behauptet „das perf. Part. drückt ja grade einen *von dem an* bleibenden Bestand aus“). Zudem, was giebt das für einen Sinn, den δοῦλος κυρίου als einen ζωγρῶν hinzustellen? Da eben erst von des Teufels παγίς die Rede gewesen ist, da von ihm überhaupt ein ζωγρεῖν sehr gut ausgesagt werden kann, da ferner αὐτοῦ doch wahrscheinlich auf das nahestehende διαβόλου zu beziehen ist, so wird der ζωγρῶν der Teufel sein, (so auch Matthies, De Wette, van Oosterzee, Huther und schon Luther) und zu übersetzen sein mit den meisten Auslegern, *a quo* (diabolo) *captivi tenentur ad ipsius voluntatem*. Dass aber αὐτοῦ und ἐκείνου auf dasselbe Subject gehen, ist nicht zu beanstanden.

(vergl. Kühner § 629 A. 3). Die Uebersetzung des Aretius: *von ihm* (vom Teufel) *gefangen nach jenes* (Gottes) *Willen* d. h. so lange es Gott gefällt, übersetzt unberechtigter Weise εἰς durch κατά. Bei unserer Erklärung ist εἰς wie 2 Cor. 10, 5 zu nehmen und das θέλημα ἐκείνου gleichsam als örtlicher Bereich gedacht. Hofmann nimmt ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος zu ἐξωγρημένοι und nicht zu ἀνανήψωσιν. Er meint, ἐκ correspondire dem folgenden εἰς und ὑπ' αὐτοῦ meine den Knecht Gottes. Er sagt daher: „Was hinter ἀνανήψωσιν folgt, bildet einen Satz, welcher besagt, wodurch es geschieht, dass der Widersacher aus der Verdüsterung und Umnebelung seines Sinnes zu nüchterner Erkenntniss gelangt. Der Knecht des Herrn hat ihn durch seine sanftmüthige Belehrung aus des Teufels Sinnen losgebracht und für den Willen Gottes gewonnen.“ Nach dem oben Gesagten brauchen wir zur Widerlegung nichts weiter hinzuzusetzen.

Capitel 3.

V. 1. Es ist bereits wiederholt betont, wie seit 2, 14 den Verfasser der Gedanke leitet, den er 2, 4 ausgesprochen. Diess bestätigt sich auch noch dadurch, dass er 2, 24 ff. offen ausspricht, wie der δοῦλος κυρίου seinem Herrn gefällt; und es ist nicht zufällig, dass der Verfasser den Abschnitt V. 26 damit schliesst, dass er von den Irrlehrern sagt, sie seien ἐξωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα d. h. nicht nach dem Willen des στρατολογήσας. Mit Anfang unsers Capitels kommt der Verfasser nun an die Ausführung seines dritten Satzes, nämlich des 2, 5 ausgesprochenen. Er leitet dieselbe ein einfach durch τοῦτο δὲ γινώσκετε. Fraglich ist zunächst, ob γίνωσκε oder γινώσκετε zu lesen ist. Weit näher lag es einen ursprünglichen Plural in einem an eine Einzelperson gerichteten Brief in einen Singular zu verwandeln, als das Umgekehrte zu thun. Ist aber γινώσκετε ursprüngliche Lesart, dann wird sie nicht sowohl

daraus zu erklären sein, dass unser Brief zugleich auch an andere Leser bestimmt sei, als Timotheus; auch nicht daraus, dass bei einer Ermahnung von allgemeinerem Inhalt eine Erweiterung des Gesichtskreises nichts Auffallendes sei (so Huther), sondern daraus, dass ein Falsarius, der seinen Brief für die Gesammtheit der Christen bestimmt hat, ihn aber an eine einzelne Person gerichtet sein lässt, hier aus der Rolle fällt. Mit ἐσχάτη ἡμέρα bezeichnet Paulus den Tag der Parusie, aber er gebraucht nie den Plural, wie hier (vergl. Act. 2, 17 — Jac. 5, 3). Es können hier unter den ἐσχάταις ἡμέραις nur die letzten, der Parusie unmittelbar vorausgehenden Tage gemeint sein. Streitig könnte sein, ob der Verfasser unter ihnen *seine* Zeit denkt, oder eine noch *nach der seinen kommende*. Letzteres ist nicht wohl anzunehmen, weil der Verfasser seine Zeit doch für χαλεπός hält und auch V. 6 wieder von seiner Gegenwart redet. Versteht er aber unter den ἐσχάταις ἡμέραις seine Zeit, so ist ein Doppeltes möglich. Er kann ein Falsarius sein und Paulum in V. 1—5 weissagend von seiner Zeit etwas voraussagen lassen, wobei wir dann abermals annehmen müssten, dass er V. 6 aus der Rolle fiele, weil er dort wieder Paulum von der Gegenwart reden lässt. Er kann aber auch durch die Futura in V. 1 und 2 alte, den Lesern bekannte Weissagungen anführen, deren Erfüllung er in seiner Gegenwart vollzogen sieht. Dies Letztere scheint allerdings das Wahrscheinlichste zu sein. ἐνίστημι in den intrans. Formen heisst „eintreten“ und nicht „nahe bevorstehen“ (so richtig auch Hofmann) vergl. Römer 8, 38 — 1 Kor. 3, 22. — καιροὶ χαλεποὶ ist ein Ausdruck, den Paulus nicht hat. Ausser Gal. 4, 10 (vergl. auch Eph. 1, 10) hat er überhaupt den Plural von καιρός nicht; wohl aber steht er 5mal in den Pastoralbriefen (χαλεπός kommt im Neuen Testament nur noch Act. 8, 28 vor). De Wette sagt richtig: καιροὶ χαλεποὶ sind schwere, schlimme Zeitläufe, namentlich durch die Menschen, die dann leben werden.

V. 2 giebt an, in wiefern das ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ wahr ist. οἱ ἄνθρωποι (denn οἱ ist nicht mit Sin. auszulassen). Die Auslassung geschah, weil man das οἱ

ἄνθρωποι für übertrieben hielt), will sagen: *Die Menschen der Mehrzahl nach.* Gemeint sind damit nicht nur die Nichtchristen, welche immer schon die genannten Eigenschaften hatten (Römer 1, 29 ff.), auch nicht die Christen oder die sich Christen Nennenden, sondern eben *die Menschen*, von denen die Weissagung ganz unbestimmt redet. — *φίλαυτος* kommt nur hier im Neuen Testament vor. Es heisst: *selbstsüchtig.* — *φιλόργυρος* kommt im Neuen Testament nur noch Luc. 16, 14 vor. — *ἀλαζών* steht im Neuen Testament nur noch Römer 1, 30. Ebenso verhält es sich mit *ὑπερήφανος*. Meyer erklärt zu Römer 1, 30 richtig so, dass *ἀλαζόνες* *Prahler, Aufschneider* seien, ohne grade Verachtung und Beleidigung Anderer zu beabsichtigen, *ὑπερήφανοι* dagegen Hoffärtige, welche stolz auf wirkliche oder eingebildete Vorzüge Andere verachten. — *βλάσφημος* findet sich in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen nur noch 1 Tim. 1, 13, sonst im Neuen Testament Act. 6, 11 und 13 — 2 Petr. 2, 11 — Apoc. 13, 5. Nach Hofmann soll es der sein, welcher dem Andern die Ehre nimmt, die er bei Gott hat. Matthies übersetzt: *Gotteslästerlich* (1 Tim. 1, 13 trifft das Lästern allerdings als Object Gott, aber damit heisst es an sich nicht „Gotteslästerlich“). Indess heisst das Wort an sich nichts Anderes, als *schmähsüchtig* (so auch Huther) vergl. Tit. 3, 2. — *γοννεῦσιν ἀπειθεῖς* steht auch Römer 1, 30, *ἀχάριστος* nur noch Luc. 6, 35. — *ἀνόσιος* findet sich im Neuen Testament nur in den Pastoralbriefen (auch 1 Tim. 1, 9). Es heisst: *profan, für alles Religiöse unzugänglich.*

V. 3. *ἄστοργος* (es ist nicht mit Sin. auszulassen) kommt im Neuen Testament nur noch Römer 1, 31 vor, ebenso wie *ἄσπονδος*. Ersteres wird richtig erklärt durch *caritate a natura ipsa nobis insita orbat.* Letzteres heisst *bundlos*, und es ist hier wohl ebenso an den gedacht, der keinen Bund eingehen will (der also unversöhnlich ist), als an den, der einen eingegangenen Bund bricht. — Zu *διάβολος* als Adj. vergl. 2, 26. — *ἀκρατής* steht im Neuen Testament nur hier. Es bezeichnet das Gegentheil von *ἐγκρατής* Tit. 1, 8 (vergl. 1 Cor. 7, 5 *ἀκρασία*). — *ἀνήμερος* kommt im Neuen Testament nur hier vor; ebenso *ἀφιλάγαθος*.

Ersteres (vergl. ἀνελεήμονες Römer 1, 31) heisst *roh, unmenschlich*. Letzteres (das Gegentheil φιλάγαθος steht Tit. 1, 8) heisst *von allem Guten fern*.

V. 4. προδότης kommt im Neuen Testament nur noch Luc. 6, 16 — Act. 7, 52 vor. Woran die Irrlehrer Verräther sind (ob am Christenthum, oder an der orthodoxen Lehre od. dergl.), ist unbestimmt zu lassen. Wiesinger übersetzt richtig: *Menschen, bei denen keine Treue zu finden ist*. — προπειτής steht im Neuen Testament nur noch Act. 19, 36. Richtig übersetzt Bengel: temerarii, qui praecipites sunt in agendo etc. — τυφοῦσθαι kommt im Neuen Testament nur 3mal in den Pastoralbriefen vor (ausser hier noch 1 Tim. 3, 6 — 6, 4). Von τύφος (der Rauch) abgeleitet heisst es *Rauch machen*, dann *durch Rauch verfinstern*. Das part. perf. heisst hier dann soviel, wie *verfinstert, dumm* (nicht *aufgeblasen* oder dergl., was nicht in den Zusammenhang passt). — φιλήδονος und φιλόθεος finden sich beide im Neuen Testament nur hier. Der Gedanke ist, dass sie statt φιλόθεοι, was sie zu sein behaupten, φιλήδονοι sind. — μᾶλλον ἢ steht auch 1 Tim. 1, 4, sonst aber nie bei Paulus, wohl aber Joh. 3, 19 — Act. 27, 11.

V. 5 schliesst sich bei unserer Auffassung der letzten Worte von V. 4 passend an diese an. — μόρφωσις kommt auch Römer 2, 20 vor, bezeichnet aber dort *die dem Wesen entsprechende Form*, hier dagegen *die äussere Gestalt im Gegensatz zum Inhalt* (vergl. Meyer zu Römer 2, 20). — εὐσέβεια (ebenso wie εὐσεβεῖν, εὐσεβής, εὐσεβῶς) findet sich bei Paulus nicht, aber oft in unsern Briefen, allein 8mal im 1 Timotheusbrief. Es ist darunter zu verstehen *die Frömmigkeit*, welche aber nur auf dem Boden der kirchlichen Lehre stehend als solche anerkannt wird. — δύναμις ist richtig von Heydenreich als *das lebendige, kräftige Wesen der Gottseligkeit* bestimmt. — Ueber ἀρνεῖσθαι vergl. das zu 2, 12 Gesagte. — Gesagt wird von den Irrlehrern, dass sie die Kraft der Gottseligkeit verleugnet haben und diese Verleugnung jetzt zu Tage treten lassen. Fragt man, wodurch sie das thun, so ist die Antwort, durch ihr eben geschildertes Leben, welches in der That zeigt, dass sie die δύναμις nicht haben.

Blicken wir nun auf die von unserm Verfasser gegebene Schilderung der Irrlehrer zurück, so ist dieselbe nicht eben ganz ohne alle Ordnung gegeben. Der Verfasser beginnt mit der Selbstliebe, die zur Geldliebe führt, sowie zur Prahlerei, die dann wieder leicht zum Uebermuth wird und zur Schmähsucht. Dann zählt er die Sünden auf, welche gegen die Pietät verstossen, gegen die Elternliebe, Dankbarkeit, Religion, gegen Liebe überhaupt. Der letztere Fehler führt ihn auf die Geringschätzung der menschlichen Ordnungen, auf die Geringschätzung anderer Personen, über die man meint sagen zu können, was man will. Dann geht der Verfasser auf die Frage ein, wieviel die Macht des Sittlichen überhaupt bei den Irrlehrern vermag, und sagt: sie vermag eben nichts bei ihnen; ihr sittlicher Process geht nicht vorwärts, und sie haben auch gar kein Streben nach dem Sittlich-Guten. Indem der *προδοότης* dann allerdings schlecht in den Zusammenhang passt, geben die letzten Worte an, was denn eigentlich die Irrlehrer zum Handeln treibt: ihre Voreiligkeit, ihre Dummheit, die nur die *ἡδονή* sucht und nicht das Sittliche. — Die Darstellung erinnert uns im Einzelnen oft an die Beschreibung der heidnischen Laster Römer 1, 29 ff. Diese Stelle schwebte dem Verfasser entschieden vor (vielleicht auch bei V. 5 Römer 2, 20). Es wurde bereits erwähnt, dass der Verfasser das bis jetzt entrollte Bild der Irrlehrer als ein einst gegebenes Zukunftsbild aufgefasst wissen wollte, das in seiner Zeit in Erfüllung gegangen. Daraus folgt, dass a priori anzunehmen ist, dass er dasselbe möglichst schwarz gemalt haben wird (wozu er auch durch die auf die Abschiedsreden Christi gegründeten damaligen Anschauungen über die der Parusie voraufgehende Zeit leicht kommen konnte), und er selbst in den vor ihm stehenden Erscheinungen kaum alle genannten Eigenschaften wahrgenommen haben wird. Selbst wenn unser Verfasser auch davon überzeugt gewesen wäre, dass die in seiner Zeit lebenden Irrlehrer alle genannten Eigenschaften gehabt, so könnte diese seine Meinung doch eine übertriebene sein, hervorgegangen aus dem zu 2, 22 erwähnten Bestreben der Katholiker. Wichtig

ist in dieser Beziehung, dass der Verfasser meint, nach dem Aeussern zu urtheilen müsse man allerdings zugeben, die *μόρφωσις εὐσεβείας* suchen sich die Irrlehrer zu geben. Wie, wenn allein seine Aengstlichkeit vor den Ketzern es war, welche ihn zur Behauptung brachte, dass die *δύναμις* ihnen fehle, und dass sie re vera mit allen möglichen Untugenden behaftet seien? Wollen wir daher als Historiker fragen, auf welche historische Erscheinung unser Verfasser anspielt, so werden wir davon a priori absehen, die V. 2—5 genannten Sünden bei irgend welchen Irrlehrern wiederzufinden, sondern von vornherein die Frage so stellen: Welche historische Erscheinung mag ein Katholiker im Auge gehabt haben, wenn er in derselben eine Weissagung erfüllt sah, welche Menschen der V. 2—5 geschilderten Art voraussagte?

Uebrigens muss noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass ein Vergleich des in V. 5 über die Irrlehrer Gesagten mit dem 2, 5 ausgesprochenen Gedanken deutlich zeigt, dass wir uns mit dem als Einleitung in die Betrachtung unsers Capitels Gesagten völlig im Rechte befinden. Die Irrlehrer sind es, welche wohl kämpfen, aber dennoch nicht gekrönt werden, weil sie nicht *νομίμως* kämpfen.

Unser Vers schliesst mit den Worten: *καὶ τούτους ἀποτρέπου*. — *ἀποτρέπεσθαι* kommt nur hier im Neuen Testament vor. Huther sagt richtig: Diese Ermahnung zeigt, dass Paulus (wir sagen allerdings: unser Verfasser) in einzelnen Erscheinungen der Zeit bereits das Anbrechen der *καιροὶ χαλεποὶ*, die in ihrem vollen Eintreten noch zukünftig sind (diese letzte Näherbestimmung ist indess im Sinne des Verfassers nach V. 9 schwerlich richtig), erkennt.

V. 6. Indem der Verfasser nun mit *γὰρ* fortfährt, begründet er die Ermahnung in V. 5 damit, dass er sagt, zu den Leuten, welche als zukünftige geweissagt seien, gehörten die gegenwärtigen Irrlehrer (*εἶναι τινος* heisst „zu etwas gehören“). — *ἐνδύνειν* kommt nur hier im Neuen Testament vor. Es heisst *eindringen*, mit dem Nebenbegriff des Heimlichen. Daher übersetzt Luther: *die hin und her in die Häuser schleichen*. Dieses Einschleichen denkt

sich der Verfasser wohl ermöglicht durch die persönliche Gewandtheit und List der Irrlehrer, ebenso das folgende *αἰχμαλωτίζειν*. — *αἰχμαλωτίζειν* wird ebenso wie hier auch bei Ignat. ad. Philad. cap. 2 gebraucht. Es heisst: *sich Jemanden zum Gefangenen*, d. h. *ganz zu eigen machen*. — *γυναικάριον* kommt nur hier im Neuen Testament vor. Das Deminutiv bezeichnet das Verächtliche. Vielleicht meint der Verfasser damit hauptsächlich ältere Jungfrauen. Er wirft den Irrlehrern also vor, dass sie gewisse Weiblein gefangen sich zu eigen machen, d. h. ihre Gemüther so sehr umstricken, dass sie sich ganz ihnen ergeben. Im Folgenden beschreibt er die Weiber noch näher. — *σωρεύειν* kommt im Neuen Testament nur noch Römer 12, 20, dort aber in einem Citat vor (ebenso steht *ἐπισωρεύειν* 4, 3, nur einmal im Neuen Testament). Es heisst *anhäufen*. *ἐπιθυμία* meint hier wohl die geschlechtliche Begierde und *ἡδονή* die geschlechtliche Lust. Zu *ἄγασθαι τινα* *durch etwas getrieben werden* vergl. Römer 8, 14 — Gal. 5, 18. — *ἐπιθυμία* und *ἡδοναὶ ποικίλαι* sind auch Tit. 3, 3 mit einander verbunden.

V. 7 setzt die Beschreibung der Weiber fort: *allezeit lernend und niemals zur Erkenntniss der Wahrheit kommend*. — *μηδέποτε* kommt nur hier im Neuen Testament vor. — Blicken wir auf die Beschreibung der *γυναικάρια* zurück, so ergiebt sich nicht etwa eine Eintheilung in drei verschiedene Classen, wie Mosheim findet: 1) Sünderinnen, 2) Glücksbegierige, 3) Andächtlerinnen. Nein, grade das Zusammensein der genannten Fehler ist charakteristisch (so richtig schon de Wette). Noch heut zu Tage stossen dem Seelsorger oft Weiber auf, die über ihre Vergangenheit entschieden ein gewisses Schuldgefühl haben, die in Folge dessen den Einflüssen der Geistlichen nicht unzugänglich sind, aber dann gerade unter der seelsorgerischen Behandlung selbst von ihren Begierden getrieben werden. Solche sind dann oft, ohne dass man ihnen Heuchelei vorwerfen könnte, ungemein fleissige Kirchgängerinnen, namentlich sobald mehr mystische Lehren vorgetragen werden (weshalb die Kirchen orthodoxer Geistlichen besonders von

ihnen gesucht werden), die dem gesunden Menschenverstand widerstreiten, aber diesen, der doch Klarheit sucht, nicht ruhen lassen, sondern immer zu weiterm Lernen treiben. Solche *γυναικάρια* richtig zu behandeln, ist ungemein schwer, und das unbedingte Eingehen auf ihre Interessen, etwa gar in der Absicht, an ihnen Proselyten zu machen, hat schon manchen Geistlichen ins Gerede der blind aburtheilenden Menge gebracht. Die Irrlehrer unserer Briefe müssen sich irgendwie mit solchen Frauenzimmern eingelassen haben (denn, wie das *οἱ* vor *ἐνδύνοντες* zeigt, war dies für die Katholiker ein charakteristisches Merkmal der Irrlehrer). Dass sie bei ihnen Anklang fanden, ist, wenn sie, wie wir annehmen, Gnostiker mit gewissen geheimnissvollen Lehren waren, nach dem oben Gesagten nicht auffallend. Dass man es ihnen verargte, bei solchen Weibern Propaganda zu machen, lag aber um so viel näher, als unsere Irrlehrer strenge Asketen waren (wie später im Zusammenhang noch näher nachgewiesen werden wird. Vor der Hand vergl. 1 Tim. 4, 3) und diese den Angriffen der Verleumder ganz besonders ausgesetzt sind.

V. 8 setzt die Beschreibung jener Weiber nicht weiter fort, sondern sagt von den Irrlehrern, dass ihr Widerstand gegen die *ἀλήθεια*, d. h. gegen die kirchlich überlieferte Lehre (ein solcher Widerstand lag aber in ihrem *ἐνδύνειν* und *αἰχμαλωτίζειν*) derselben Art sei, wie der des Jannes und Jambres. Huther meint zwar, durch *ὁν τρόπον* werde nicht nothwendig die Gleichheit *der Art und Weise* der Handlung, sondern oft nur die Gleichheit der Handlung selbst betont, wofür ihm Mat. 23, 37 und Act. 7, 28 als Belege gelten sollen. Gesetzt auch dies wäre richtig, so müssten wir doch verlangen, dass man so der Stelle einen gehörigen Sinn abgewinnen könnte. Sehen wir zu, ob dies möglich ist. Die Irrlehrer sollen also deshalb mit den Zauberern verglichen werden, weil sie, wie jene, der Wahrheit widerstanden. Aber inwiefern soll dann in unserm Vers ein Gegensatz liegen (wie *δὲ* doch besagt) gegen das *ἐνδύνειν* und *αἰχμαλωτίζειν*? weshalb kam ferner der Verfasser dazu, von Solchen, die einmal der Wahrheit wider-

standen, Jannes und Jambres auszuwählen? Mit der letzten Frage hat Huther sich dadurch auseinandergesetzt, dass er sagt, es sei anzunehmen, dass sich bei den Irrlehrern ein charakteristisches Merkmal fand, welches den Apostel an jene erinnerte und dass dieses darin bestand, dass sie sich mit magischen Künsten abgaben, worauf auch V. 13 hindeutet. Wie der Verfasser dazu kam, die Irrlehrer *γόητες* zu nennen (ob nicht vielleicht umgekehrt gerade deshalb, weil er eben sie mit Jannes und Jambres verglichen), wird noch besprochen werden. Hier sei nur bemerkt, dass wir wegen des *δὲ* in unserm Vers auf die obige Erklärung zurückkommen müssen. Diese ergibt sich aber auch als einzig richtig, wenn wir darauf eingehen, was von Jannes und Jambres überhaupt erzählt wird. Ihr Name wird im Alten Testament zwar nicht genannt. Aber, wie wir aus dem Targum des Jonathan Exod. VII 11. XXII 22. wissen, waren es die Namen der 2 Mos. 7 genannten ägyptischen Magier. Wenn unser Verfasser von Diesen sagt, sie hätten Mose widerstanden, so denkt er entschieden an die Wunder, welche sie denen des Mose entgegenzusetzen wussten. Wie ihm die Wunder des Mose allein als wirklich göttliche galten, so natürlich die der Zauberer als bloßer Schwindel, der den Schein des Wunders producirt, aber auf Betrug ruhte und daher auch bald zu Ende war. Vergleicht nun der Verfasser den Widerstand der Irrlehrer gegen die Kirche mit dem des Jannes und Jambres gegen Mose, so kann sein Gedanke nur sein, dass auch sie den Lehren der Kirche (*ἀλήθεια*) Lehren, die den Schein des Göttlichen haben, entgegenstellen, die aber doch, weil auf Schwindel beruhend, keine Zukunft haben (vergl. 2, 5). Am Schluss des Verses werden anhangsweise die Irrlehrer noch genannt: *Verderbt an Sinn* (vergl: 1 Tim. 5, 6 — Tit. 1, 15) *und unprobehaltig in Beziehung auf den Glauben* (Luther's Uebersetzung *untüchtig zum Glauben*, ist falsch). Kommt es auf eine Beurtheilung ihrer *πίστις* an, von der eben am Ende Alles abhängt, so können sie die Probe nicht bestehen, ebenso wie Einer nicht *στεφανοῦται ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ*. — Zu bemerken ist übrigens noch, dass *ὁν τρόπον* sich

bei Paulus nicht findet, wohl aber bei Mat., Luc., und Act., und dass *καταφθείρειν* (vergl. *διαφθείρω* 1 Tim. 6, 5) im Neuen Testament nur noch 2 Petr. 2, 12 vorkommt, wenn es denn überhaupt dort zu lesen ist.

V. 9. Die erste Aussage dieses Verses widerspricht, wie schon de Wette richtig bemerkte, denen in 2, 16 und 3, 13. Indess ist es psychologisch sehr wohl erklärlich, dass der Verfasser da, wo er die Gefahr, welche von den Irrlehrern droht, schildern will, hervorhebt, dass sie noch weiter fortschreiten würden, dass er dagegen da, wo er im festen Vertrauen auf den alleinigen Sieg der kirchlichen Lehre auf das schliessliche Ende der Irrlehrer sieht, sagt, sie würden nicht weiter fortschreiten (Dies ist das Richtige an der Lösung des vorliegenden Widerspruchs bei Huther). Der Verfasser kam hier zu diesem Ausspruch, weil auch jene ägyptischen Zauberer Anfangs allerdings ihre Wunder thun konnten, aber später nicht mehr. — Der zweite Satz unseres Verses giebt an, worin eine gewisse Garantie dafür liege, dass ein *προκόπτειν ἐπὶ πλεῖον* nicht eintreten werde. Liest man *ἄνοια* (wobei zu bemerken ist, dass *ἄνοια* im Neuen Testament nur noch Luc. 6, 11 vorkommt), wie die meisten Ausleger (dann hält man *διάνοια* für eine willkürliche Aenderung), dann wäre zu übersetzen: *Ihr Unverstand wird Allen offenbar werden*. Worin sieht dann aber der Verfasser die *ἄνοια* der Irrlehrer? Man könnte denken, im ganzen Gebaren der Irrlehrer, die sich die *μόρφωσις εὐσεβείας* geben und doch schlecht handeln. Aber das wäre nicht *ἄνοια* zu nennen. Man könnte ferner denken, unser Verfasser finde sie im thörigten Verfahren bei der Ausbreitung ihrer Lehre. Aber dieses ist doch nur ein Theil dessen, was er an ihnen tadelt und das bloße Erkennen ihres thörigten Verfahrens bei Ausbreitung ihrer Lehre würde nicht abgehalten haben, ihnen zu folgen. Daher findet Huther die *ἄνοια* in der Sinnlosigkeit ihrer Lehre. Dies wäre auch noch das Wahrscheinlichste. Liest man aber *διάνοια* (wobei man leicht erklären kann, dass Abschreiber, die den Irrlehrern lieber *ἄνοια*, als *διάνοια* zuschreiben wollten, *ἄνοια* hineincorrigirten), dann wäre

gesagt: die schlechte Gesinnung der Irrlehrer, welche nach Ansicht des Verfassers darin besteht, dass sie die Christen verführen wollen, wird Allen klar sein. In der That passt dieser Gedanke besser in den Zusammenhang. — Dieses Klarwerden der Gesinnung (oder wenn man lieber will: des Unverstandes) bei den Irrlehrern wird ebenso eintreten, wie das Klarwerden der Gesinnung (oder des Unverstandes) jener Zauberer, „indem sie nämlich vor Mose zu Schanden wurden“ (de Wette) 2 Mos. 8, 8 f. — 9, 11. —

V. 10. Nachdem der Verfasser so von den Irrlehrern nachgewiesen, dass sie denen gleichen, welche nicht *νομίμως ἀθλοῦσιν*, stellt er ihnen gegenüber das Verhalten des Timotheus. Fraglich ist zunächst, ob *παρηκολούθηκας* oder auf Grund von A, Sin u. A. *παρηκολούθησας* zu lesen ist, oder gar das Simplex *ἠκολούθησας*. Letzteres ist zu schlecht verbürgt, scheint aber doch durch seine Existenz noch zu bestätigen, dass das auch so am besten verbürgte *παρηκολούθησας* zu lesen ist, zumal das Perf. Correctur aus 1 Tim. 4, 6 sein kann. Wenn der Verfasser aber den Paulus von Timotheus sagen lässt, er sei nachgefolgt, so meint er damit nicht, er sei sein Augenzeuge gewesen (was unter Anderm zu *διωγμοῖς* etc. gar nicht passte, da Timotheus diese nicht alle erlebt), auch nicht, er sei ihm in Gedanken nachgegangen (wobei man sich auf Luc. 1, 3 beruft). Es muss im *παρηκολούθησας* eine an Timotheus lobenswürdige That ausgedrückt sein im Gegensatz zum Thun der Irrlehrer. Nehmen wir hinzu, dass der Gedanke 2, 5 dem Verfasser immer noch vorschwebt, so kann nur gemeint sein, dass Timotheus den an Paulus kenntlichen Erweisungen wahren Christenthums als einem *νόμος* gefolgt ist, (vergl. 1 Tim. 4, 6), der für den Lauf des als Wettkampf gedachten Christenlebens bestimmend ist (wie denn *παρὰ κολουθεῖν* geradezu „befolgen“ heisst; vergl. die Lexica). Der Aorist besagt, dass Timotheus vom Anfang seiner christlichen Laufbahn an bisher die Vorschrift, die ihm gestellt, befolgt habe (wobei als Gedanke im Hintergrund liegt, dass es in Zukunft anders werden könnte, weshalb auch die Ermahnung V. 14 u. A). Als Hauptsache steht die

διδασκαλία voran (eine wie grosse Rolle diese in den Pastoralbriefen spielt, geht schon daraus hervor, dass das Wort 15mal in ihnen vorkommt, während in den ächten Paulinen nur 2mal). — ἀγωγή (denn so ist zu lesen und nicht ἀγάπη, was sich als Correctur ergiebt) kommt im Neuen Testament nur hier vor. Es heisst nicht sowohl transitiv: Die *Leitung*, als intransitiv: die *Lebensführung* (Luther richtig: meine Weise) — vergl: Esther 2, 20. — πρόθεσις ist bei Paulus *der ewige Rathschluss Gottes*, hier dagegen ist es *der menschliche Rathschluss*. Huther übersetzt richtig: *Der Vorsatz, der der Lebensführung zu Grunde liegt* (vergl. Act. 11, 23). — πίστις meint den mit dem damaligen Kirchenglauben für identisch gehaltenen Glauben Pauli, d. h. seine religiösen Anschauungen. — μακροθυμία ist Langmuth, welche der hat, der sich nicht reizen lässt, im Unterschied von der ὑπομονή, welche der hat, der sich nicht entmuthigen lässt (so richtig Huther). — Bei allen diesen Substantiven ist μου zu wiederholen, und nicht etwa zu übersetzen: *Du bist meiner Lehre gefolgt in der Aufführung etc.* (dagegen ist unter Anderm der Inhalt von V. 11).

V. 11 bildet eine Fortsetzung von V. 10. Dass unser Verfasser seinen Paulus an Timotheus auch rühmen lässt, dass er die διωγμοὶ und παθήματα Pauli sich als νόμος habe dienen lassen, hat seinen guten Grund darin, dass auch diese, wie wir schon im ersten Capitel sahen, für die Christen seiner Zeit durchaus nothwendig waren. Fraglich ist nun, wie die folgenden Worte aufzufassen sind. οἷα etc. kann man zunächst als Relativsatz auffassen, der zu παθήμασιν gesetzt wäre. Dann wäre zu übersetzen: *wie sie mir wurden* (nicht ἐγένοντο mit A, sondern ἐγένετο ist, als am besten beglaubigt, zu lesen) *in Antiochien etc.* Dann darf man aber nicht das οἷον als selbstständigen Ausruf auffassen: *welcherlei Verfolgungen habe ich ertragen!* (so auch Flatt). Man muss vielmehr mit de Wette übersetzen: *Dergleichen Verfolgungen ich ertrug*. Aber was soll ein solcher nachhinkender Relativsatz zu διωγμοῖς, nachdem schon einer zu παθήμασιν diesen vorausgegangen? Daher übersetzt Hofmann: *Was für Dinge sind mir wider-*

fahren in A, J, L! was für Verfolgungen habe ich ausgestanden! Dieser Uebersetzung könnten wir uns schon anschliessen. Aber bedenklich ist, dass der Verfasser, um diesen Gedanken auszusprechen, doch, wie bei οἷους: διωγ-
 μους, so bei οἷα: παθήματα hinzugefügt haben würde. Ist die Erklärung de Wette's richtig, dann liesse sich die etwas verschrobene Construction vielleicht durch die nicht fernliegende Hypothese erklären, dass der Verfasser, um Beispiele von παθήματα zu finden, erst sich habe besinnen müssen, wobei dann leicht erklärlich wäre, warum er Paulum gerade an seine ersten Leiden erinnern lässt. Sämmtliche Lösungen dieser Frage, welche man bis jetzt gegeben, befriedigen nämlich nicht. Man sagt, Paulus erwähne sie, weil sie ihn in den Gegenden betroffen, in denen Timotheus zu Hause war (so Flatt), oder weil es *die* Leiden des Apostels waren, unter deren Einfluss die Bekehrung des Timotheus Statt gefunden hatte (so Huther und im Grunde ähnlich auch Hofmann), oder weil Paulus sie auf der ersten Missionsreise, womit seine apostolische Berufsthätigkeit anfang, zu dulden hatte (so Huther als zweiten Grund). Aber man muss doch sagen, dass der Verfasser nicht die *ersten* Verfolgungen, sondern die *schwersten* aufgeführt haben wird, die ihm im Gedächtniss waren, und dass es ganz einerlei war, wo sich dieselben ereignet, wenn Timotheus sie überhaupt nur kannte. Ist unser Verfasser ein Falsarius, so ergiebt sich die Sache von selbst. Ihm fallen hier, wo er Beispiele anführen will, gerade die Vorfälle von Act. 13 und 14 ein, auf welche er ja auch im Leben Pauli zuerst stossen musste (nur in Act., und in keinem paulinischen Briefe werden die Ereignisse erwähnt), trifft aber seine Wahl so unglücklich, dass er nicht beachtet zu haben scheint, dass Timotheus gerade *diese* Leiden wahrscheinlich nicht kannte, oder doch nur durch spätere Erzählung, weil er damals noch nicht Christ war. — Um aber hiernach auf die Lösung der Frage nach οἷα und οἷους zurückzukommen, so wird dennoch die de Wette'sche Auffassung zu modificiren sein. Wir sind der Meinung, dass der Verfasser mit οἷα einen Relativsatz zu παθήμασι giebt, diese geschilderten παθή-

ματα aber schliesslich als διωγμοὶ (welches Wort er ja auch vor παθήμασιν gebraucht) zusammenfasst, sodass zu übersetzen wäre: *Die Leiden, wie sie mir widerfahren in A, J und L., und welche Verfolgungen ich ertragen habe* (d. h. und diese Verfolgungen habe ich alle ertragen). Dann wäre der Hauptbegriff der letzten Worte eben das ὑπήνεγκα. — ὑποφέρειν heisst: „standhaft ertragen“ (1 Cor. 10, 13 — 1 Petr. 2, 9). Der Schluss des Verses besagt nun noch, dass der Herr Paulus aus Allem errettet (so dass er also, obwohl sein Bestreben, νομίμως zu kämpfen, ihn fast erdrückt hätte, doch als gerechtfertigt hingestellt wird), κύριος meint Christum. In der Stelle 1 Kor. 1 v. 8—10, an welche die unsrige stark erinnert, wird die Lebensrettung Gott zugeschrieben.

V. 12. Die Verbindung καὶ δὲ kommt bei Paulus nie vor, wohl aber noch 1 Tim. 3, 10 — Joh. 6, 51 — 8, 16 u. A. Richtig sagt de Wette: Es verbindet zugleich und erweitert oder steigert die Rede. Zu übersetzen ist daher mit ihm: *Alle aber auch, welche fromm in Christo Jesu leben wollen.* — εὐσεβῶς kommt im Neuen Testament nur noch Tit. 2, 12 vor (vergl. das zu 3, 5 über εὐσέβεια Gesagte). Der Zusatz ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (zu übersetzen: In Gemeinschaft mit Chr. J.) bezeichnet, wie auch Huther richtig sagt, das fromme Leben als ein speciell christliches. Nur darf man nicht glauben, dass es nach Anschauung des Verfassers ein εὐσεβῶς ζῆν gab ausser in Christo. Vielleicht schwebten unserm Verfasser bei diesem Vers Stellen, wie Mat. 10, 38, vor. Uebrigens ist noch zu bemerken, dass nicht ζῆν εὐσεβῶς mit A zu lesen ist, sondern εὐσεβῶς ζῆν.

V. 13 kommt noch einmal auf die Irrlehrer zurück, welche scheinbar wohl (nach 2, 5) ἀθλοῦσι, auch vorwärts kommen, aber, weil sie nicht νομίμως kämpfen, auch nicht στεφανοῦνται. Der Verfasser kommt auf sie zurück, weil ihr Loos das gegentheilige ist von dem derer, welche εὐσεβῶς leben wollen, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, um dann die Mahnung von V. 14 daran anzuschliessen. Gesagt wird: *Schlechte Menschen und Goeten* (γοής kommt im Neuen Testament nur hier vor; Act. 13, 6 und 8 steht μάγος; vergl. Act. 8, 9)

werden fortschreiten zum Schlimmern (Huther meint „blos intensiv“; weshalb soll die extensive Steigerung ausgeschlossen sein?) Das Fehlen des Artikels zeigt, dass der Verfasser nur die allgemeine Gattung nennen will, zu der die Irrlehrer gehören. Wenn nun zum Schluss die Irrlehrer *πλανῶντες καὶ πλανώμενοι* genannt werden, so entspricht nicht etwa die Bezeichnung *πλανώμενοι* der von *πονηροὶ ἄνθρωποι* und das *πλανῶντες* dem *γόητες* (so Bengel und Heydenreich), was zu behaupten Willkür ist. Zu übersetzen ist: *indem sie irre führen und irre geführt werden* (nicht *νομίμως* kämpfen). Zur Sache selbst sei noch Folgendes bemerkt: Der, welcher sich von der Wahrheit entfernt, ist dem Irrthum verfallen und damit betrogen. Bringt er das, womit er betrogen ist, auch Anderen, so wird er ihnen gegenüber ein betrogener Betrüger, der unter dem Schein der Wahrheit auch Andere für seinen Betrug gewinnt, und für den der Name des Gauklers und Goeten in den Augen der Gegner sehr nahe liegt. In der ersten Kirche gilt denn auch z. B. Simon, jener Sündenbock, auf dem die alte Kirche alle Irrthümer ihrer Vergangenheit in die Wüste treibt, um sie ihrem Bannfluch zu übergeben, als *magister et progenitor omnium haereticorum* (Iren. adv. haer. I, 27).

V. 14 ermahnt nun den Timotheus, trotzdem es eine göttliche Ordnung ist, dass die, welche *εὐσεβῶς* leben wollen, verfolgt werden und die Schlechten Fortschritte machen, solle er doch bleiben bei dem, was er gelernt (Denn im Hintergrunde liegt der Gedanke von 2, 5). — *μένειν ἐν τινι* = perseverare in aliqua re kommt bei Paulus nicht vor, wohl aber noch 1 Tim. 2, 15 und öfter in den johanneischen Schriften (Joh. 8, 31 — 1 Joh. 4, 16 — 2 Joh. 9). — *ἐν οἷς* ist = *ἐν τούτοις ἃ*. — *πιστοῦν* kommt nur hier im Neuen Testament vor. Zu übersetzen ist nicht: *Und was Dir anvertraut ist* (denn anvertrauen heisst *πιστοῦν* nicht), sondern *dessen Du vergewissert bist* (vergl: Phil. leg. alleg. III §. 73 und dann auch Clemens I ad Corinth 42), sodass eine Steigerung des *ἐμαθες* darin liegt (so richtig die meisten Ausleger). — *εἰδὼς* ist wohl wie 2, 23 zu übersetzen: „*indem Du bedenken mögest, von wem Du gelernt*. Fraglich ist, ob

τινος oder *τινων* zu lesen ist. Liest man *τινος*, so ist dies nicht sowohl auf Christus, als auf Paulus zu beziehen. Die Lesart wird indess wohl durch Correctur aus der Reflection entstanden sein, dass Timotheus von Paulus als von *einem* unterrichtet sei. Denn warum nennt Paulus sich nicht mit Namen? Liest man *τινων*, so wird der Plural wohl nicht auf die 2, 2 erwähnten *πολλοὶ μάρτυρες* zu beziehen sein (denn dass Timotheus von ihnen gelernt, ist nicht gesagt), auch wohl nicht auf Paulus und Barnabas (mit Berufung auf Act. 16, 1 — 14, 6 ff.), auch wohl nicht (mit Berufung auf 1, 5) auf die Grossmutter und Mutter des Timotheus (so Huther) — vergl. dazu das zu 1, 5 Gesagte. Nehmen wir an, dass unser Verfasser im 2. Jahrhundert lebt und ihm die Tradition schon eine grosse Rolle spielt, so ist klar, dass er an die *von den Aposteln überlieferte* Lehre denkt. — Zu bemerken ist noch, dass Paulus statt *παρὰ* bei *μανθάνειν* Gal. 3, 2 (vergl. auch Col. 1, 7) *ἀπὸ* schreibt.

V. 15. Fraglich ist hier, ob *ὅτι* *dass* heissend von *εἰδὼς* abhängt, oder ob es *weil* heissend einen Satz einführt, der nach dem Satz mit *εἰδὼς* noch eine Begründung einführt. Hofmann, welcher neuerdings noch die letzte Ansicht vertheidigt, sagt, der Satz mit *εἰδὼς* benenne hier etwas, das es dem Timotheus leicht machen müsse, in dem zu bleiben, was er gelernt habe und der letztere benenne einen Grund, warum er sich dazu verpflichtet achten solle. Er beruft sich für die Verbindung der zwei Sätze auf Act. 22, 29 (Bengel auch auf Joh. 2, 24). Aber mit Unrecht. Wir ziehen die erstere Ansicht vor (so auch Beza, de Wette, Huther). Wenn Hofmann dagegen meint, so komme der wunderliche Gedanke heraus „es sei ihm bekannt, dass ihm die Schrift von Kind auf bekannt sei“, so beachtet er eben nicht, dass *εἰδὼς* mit *indem Du bedenken mögest* übersetzt doch einen andern Sinn giebt, als er ihm unterstellt. — *βρόχος* findet sich bei Paulus sonst nicht, im Neuen Testament sonst oft bei Lucas, je einmal in Act. und 1 Petr. Entschieden hat dies *ἀπὸ βρόχους* den Ton, und der Gedanke ist der, dass Timotheus bedenken soll,

dass er von Kind auf kennt die *ἱερὰ γρ.*, also gleichsam sie mit der Muttermilch eingesogen hat, dass er also lange ihren Werth, ihre segnenden Wirkungen (vergl: das *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι*) erfahren hat, während die Irrlehrer jetzt erst an ihn herantreten und sich erst bewähren sollen. Was ist nun aber unter *ἱερὰ γράμματα* zu verstehen? *γράμμα* ist bei Paulus der geschriebene Buchstabe des Alten Testaments; Joh. 7, 15 ist der Plural (dort fehlt zwar das *ἱερὰ*) Bezeichnung des Alten Testaments oder wohl richtiger der litterarischen Thätigkeit über dasselbe (worauf der Ausdruck *γραμματεὺς* führt) oder der Wissenschaft um das Alte Testament. Ist der Verfasser unsers Briefes Paulus, so wird er hier auch das Alte Testament im Auge haben; ist es aber ein Späterer, so kann er schon Neutestamentliche Schriften mit im Auge haben. In der That liegt nun auch davon eine Spur vor in der Stelle 1 Tim. 5, 18. Nach dieser sollen sich in der *γραφῇ* zwei Sprüche finden: 1, der: *οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα* und 2, der: *Ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*. Der erste Spruch findet sich im Alten Testament, nämlich 5 Mos. 25, 4. Aber anders steht es mit dem zweiten. Man hat ihn 3 Mos. 19, 13 und 5 Mos. 24, 14 finden wollen. Aber diese Stellen lauten beide anders. Dagegen findet sich unser Spruch Luc. 10, 7 (vergl. auch Mat. 10, 10). Es liegt daher äusserst nahe anzunehmen, dass der Verfasser der Pastoralbriefe das Lukasevangelium schon als *γραφῇ* gekannt, d. h. dass ihm dies Evangelium schon als eine dem Alten Testament gleich zu achtende Schrift vorgeschwebt (vergl. das später zu dieser Stelle zu Sagende). — *τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι* giebt an, worin der Werth jener *ἱερὰ γράμματα* besteht. Zu übersetzen ist: *welche das Vermögen besitzen* (und natürlich auch besassen, wie Bengel einseitig, aber richtig betont, wenn er sagt, *quae poterant*. Dies auszuschliessen mit de Wette, Huther u. A., da *οἶδας* präsentische Bedeutung habe, ist falsch; denn es steht *ἀπὸ βρέφους οἶδας* im Text). — *σοφίζειν* kommt in den Paulus zugeschriebenen Briefen sonst nicht vor; im Neuen Testament steht es sonst nur noch 1 Petr. 1, 16. Es heisst: *weise machen* und wird sowohl vom ersten Unterricht ge-

braucht, als auch vom fortgesetzten (die vollkommene Weisheit besitzt ja kein Christ hienieden). — *εἰς σωτηρίαν* besagt dann, wozu die so gewonnene Weisheit führt (dem Sinne nach ist es also richtig, wenn man übersetzt: Den Weg zur Seligkeit lehren). — *διὰ πίστεως* giebt das Mittel an, durch welches die *γράμματα* es vermögen, zu *σοφίσαι*. *πίστις* kann dabei die objective Kirchenlehre sein, welche in den *γράμματα* enthalten ist (und so scheint mir das *διὰ* am besten zu seinem Recht zu kommen). Es kann aber auch die subjective *πίστις* gemeint sein, sofern diese durch die *γράμματα* erzeugt wird. *διὰ πίστεως* muss aber unter allen Umständen mit *σοφίσαι*, und kann nicht mit *εἰς σωτηρίαν* verbunden werden, da dann der Artikel *τὴν* vor *διὰ* erforderlich wäre. Die Erklärung von Weiss (in seiner bibl. Theologie S. 447), dass der Glaube an Christum die rechte Bedeutung der Schriften erst verstehen lehre und für die rechte Benutzung bereits vorausgesetzt wäre, ist insofern unzulässig, als ein solcher Glaube ein *σοφίζειν* durch die *γράμματα* nicht bedarf. Wiesinger bemerkt zu *διὰ πίστεως*, dass dieser Zusatz nicht als Angabe des der Schrift immanenten Mittels zu fassen sei, sondern „die zum Gebrauch des Alten Testaments hinzugefügte nöthige Bedingung enthalte“ (de Wette) und Huther stimmt ihm darin bei. — Ist *πίστις* an unserer Stelle die objective Kirchenlehre, so muss noch bemerkt werden, dass wir hier von Neuem erkennen, dass bei den *γράμματα* auch an Neutestamentliche Bücher zu denken ist, da diese vor Allem die *πίστις* im objectiven Sinn enthalten.

V. 16. Bevor wir auf den Zusammenhang unseres Verses mit dem vorigen sehen, wollen wir den Inhalt desselben betrachten. *ἡ γραφή* oder *αἱ γραφαί* ist gewöhnlich Bezeichnung der heiligen Schriften des Alten Testaments. Da nun die jüdische Vorstellung von einer göttlichen Eingebung ihres Inhalts auch in die christliche Kirche überging, so gehörte auch in ihr zum Begriff der *γραφῇ* als solcher schon die Theopneustie. Redet also der Verfasser der Pastoralbriefe an unserer Stelle von *πᾶσα γραφή*, so meint er damit *jegliche* oder besser *alle Schrift* (von Gott

eingeebene), d. h. *Alles was geschrieben steht* (als bestimmter Terminus für das in den als heilig gehaltenen Schriften Geschriebene) — vergl. Römer 15, 4. — Es hat daher durchaus keinen Sinn, wenn er zu *πᾶσα γραφή*, in welchem Begriff das *θεόπνευστος* schon lag, noch als Attribut ein *θεόπνευστος* hinzufügte. Wohl aber hat es einen Sinn, wenn der Verfasser gewissen anders Denkenden gegenüber, die unter *πᾶσα γραφή* auch an einen bestimmten Complex von Büchern dachten und diese nur anders auffassten, wenn er, sagen wir, diesen gegenüber das *θεόπνευστος* alles des in ihnen Geschriebenen geltend machte. Wir übersetzen also unsern Vers: *Alles, was geschrieben steht, ist θεόπνευστος und ὠφέλιμος*. Suchen wir nun aber in der Geschichte der ersten Kirche nach Solchen, welche die Theopneustie einzelner Stellen der als *γραφαὶ* bekannten Schriften (welcher Begriff, wie wir schon sahen, nicht bloß das Alte Testament, sondern auch einzelne Bücher des Neuen Testaments einschliesst) beanstandeten, so stossen wir auch hier wieder auf die Gnostiker. So erzählt uns Irenaeus adv. haer. I, 7 von den Valentinianern, dass sie die Weissagungen der Propheten zertheilt hätten und von Einigem behauptet, es stamme von der Mutter, der Sophia, von Anderem, es stamme vom *σπέρμα*, dem mitgetheilten göttlichen Samen oder Lichtkeim, von noch Anderem, es stamme vom Demiurgen; ebenso sei in den Reden Jesu Einiges vom Erlöser, Anderes von der Mutter, Anderes vom Demiurgen (vergl. 3, 2). Ausserdem nahmen die Gnostiker zwischen dem Alten und Neuen Testament die grösste Differenz an, während die orthodoxen Kirchenlehrer darauf drangen, dass das Alte und Neue Testament von ein und demselben Geiste eingegeben sein müsse [vergl. Irenaeus 3, 21: *Unus et idem spiritus Dei, qui in prophetis quidem praeconavit, quis et qualis est adventus Domini, ipse et in apostolis annunciavit plenitudinem temporum adoptionis venisse*. — vergl. auch die clementinischen Homilien, welche sich nicht scheuen zu bekennen, dass in allen Alttestamentlichen Schriften sich falsche Lehren und Aussprüche fänden, — Hom. 2. 41. 38 — Hom. 2, 43 —

3, 10 — 3, 45 etc. — ja dass im Alten Testament ganze Bücher vorkämen, welche das göttliche Gepräge vermissen liessen (vergl. Baur's Dogmengeschichte (Vorles.) S. 380)]. — Indess müssen wir auch Diejenigen hören, welche unsern Vers anders übersetzen, als wir. Huther sagt (unter Andern), *πᾶσα γραφή* = *die ganze Schrift* zu übersetzen, sei sprachwidrig (auf Eph. 2, 21 und Hebr. 3, 4 dürfe man sich nicht berufen). Aber so übersetzen wir auch nicht. Huther sagt weiter: „Da dieser Satz nicht eigentlich zur Begründung, sondern vielmehr zur Bekräftigung des vorhergehenden dient, war nicht die Theopneustie hervorzuheben, sondern, dass die Schrift als inspirirt auch nützlich sei“. Aber gesetzt auch, Huther hätte den Zusammenhang mit V. 15 richtig bestimmt, so hätte Möller (im de Wette'schen Commentar) doch Recht, wenn er sagt: „Das begründende Moment, woraus die Folgerung sich unmittelbar ergibt, kann sehr wohl zur Aussage selbst hinzugefügt sein. Findet Huther (wie auch Andere) daher den Gedanken: *Alle von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich*, so können wir ihm nicht beistimmen (die Weglassung des καὶ vor ὠφέλιμος ist von Versionen und Kirchenvätern geschehen, weil es ihnen störend war, oder weil sie den Begriff γραφή durch den Zusatz von θεόπνευστος glaubten beschränken zu müssen), zumal man doch die Hinzufügung eines ἐστὶν erwarten müsste. — θεόπνευστος steht im Neuen Testament nur hier. Es heisst nicht: *begeistert, durchgeistet, geistvoll* (de Wette), sondern *gottgeathmet, d. h. durch Gottes Athem oder durch Ausfluss göttlichen Geistes* (πνεῦμα) *entstanden* (vergl. 2 Petr. 1, 21, wo die Menschen, welche die γραφαί schreiben, als vom Geiste Gottes angehaucht gedacht sind; vergl. auch Mat. 22, 43). Der Verfasser dachte sich entschieden den Willen des Menschen zu der Zeit, wo der Einfluss des göttlichen Geistes auf ihn erfolgte, als völlig ruhend. Wie er sich näher den Vorgang dachte, muss dahingestellt bleiben (wahrscheinlich hat er überhaupt nicht weiter darüber reflectirt). Gesagt wird endlich, dass πᾶσα γραφή nützlich sei (ὠφέλιμος steht im Neuen Testament nur in den Pastoralbriefen: Tit. 3, 8 — 1 Tim. 4, 8) *zur Belehrung,*

(sofern sie ja die *πίστις* enthält, welche der Einzelne immer mehr noch kennen zu lernen suchen soll), zur *Ueberführung* (wohl nicht allgemein von der Sünde, sondern theoretisch von der Irrlehre, welche zugleich auch praktisch als Sünde gedacht ist. — Vergleiche *ἐλέγχειν* Tit. 1, 9 und 13 — 2, 15 — 1 Tim. 5, 20. Uebrigens steht *ἐλεγμὸς* oder *ἐλεγχος* im Neuen Testament nur noch Hebr. 11, 1), zur *Wiederaufrichtung* [wohl nicht allgemein, „indem sie in uns den Entschluss zur Besserung wirkt“ (so Huther), sondern dasselbe besagend, wie Tit. 2, 3 das *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει*. Also ist die Aufrichtung im kirchlichen Glauben — wobei die Hingabe an die Irrlehre als Fall gedacht ist — gemeint. — *ἐπανόρθωσις* kommt übrigens nur hier im Neuen Testament vor], zur *Zucht in der Gerechtigkeit* (gemeint ist wohl die an den Irrlehrern sich vollziehende).

V. 17. *ἵνα* giebt, wie Huther sagt, den Zweck an, wozu die Schrift in ihrer Nutzbarkeit dienen soll. — *ἄρτιος* kommt nur hier vor im Neuen Testament. Es heisst: *angemessen, zweckmässig, dann auch vollkommen*. *ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος* kann nicht Bezeichnung jedes gläubigen Christen sein (da von diesem überhaupt nicht in unserm Zusammenhang die Rede ist), sondern nur Bezeichnung des mit dem kirchlichen Amt Betrauten, worauf auch 1 Tim. 6, 11 weist, wo Timotheus so genannt wird. Unser Vers besagt also, dass die Schrift zu all den in V. 16 genannten Dingen nützlich sei, damit der kirchliche Beamte zweckmässig, d. h. zweckmässig ausgerüstet (und in sofern auch vollkommen, was aber nicht auf seine moralische Vollendung zu beziehen ist) sei. Dies wird noch näher erläutert durch den Zusatz *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος*. — *ἐξαρτίζειν* steht im Neuen Testament nur noch Act. 21, 5. Zu übersetzen ist: *Ausgerüstet zu einem jeden guten Werk*, wozu Bengel mit Recht (dies gegen die meisten Neueren) bemerkt: *genera talium operum enumerantur V. 16; nam homo Dei debet docere, convincere, corrigere, instituere; cfr. 4, 2; vergl. auch das ἔργον εὐαγγελιστοῦ 4, 5*. — Hofmann meint, „der Satz mit *ἵνα* besagt, wozu das Thun dienen will, für welches die Schrift nützlich ist — und der Ab-

sichtssatz hängt nicht von *ὠφέλιμος* ab, sondern von *διδασκαλίαν, ἐλεγμὸν, ἐπανόρθωσιν* und *παιδείαν*; er benennt das, was dieses Thuns Ziel und Zweck ist“. Aber *ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος* muss, wie Hofmann nicht will, Bezeichnung des kirchlichen Beamten sein.

Hiernach haben wir noch Rechenschaft zu geben über den Zusammenhang von V. 16 und 17 mit V. 14 und 15. Zu constatiren ist, dass V. 16 weder mit *δὲ*, noch mit *γὰρ* eingeleitet wird. Der Verfasser will, nachdem er in V. 15 vom Werth der *ἱερὰ γράμματα* für Timotheus geredet, deren Segen er erkannt, in V. 16 fg., provocirt durch die Lehren der Irrlehrer, noch betonen, welche Dignität sie haben und welche Bedeutung daher für die Kirche, speciell fürs kirchliche Amt. Dass wir V. 16 und 17 richtig aufgefasst haben, zeigt auch der Inhalt der ersten Verse von cap. 4, wo nur so die Ermahnung in V. 2 nicht unvorberichtet kommt.

Capitel 4.

V. 1. Zu *διαμαρτύρεσθαι* vergl. das zu 2, 14 Gesagte. Das danach folgende *οὖν ἐγὼ* ist, als schlecht verbürgt, zu streichen, ebenso das *τοῦ κυρίου* vor *Χριστοῦ Ἰησοῦ*; statt *κρίναι* aber ist, als besser verbürgt, *κρίνειν* zu lesen. Danach ist zu übersetzen: *Ich beschwöre Angesichts Gottes und Christi Jesu, welcher richten wird die Lebendigen und die Todten.* Das Richten der Lebendigen und der Todten ist ein in den spätern neutestamentlichen Büchern öfter genanntes Thun Christi (vergl. 1 Petr. 4, 5 — Act. 10, 42 — auch Barnabas cap. 7, Clemens Rom. 2 ad Cor. cap. 1.) Gemeint sind nicht geistig Todte und Lebendige, sondern, worauf auch 1 Thess. 4, 17 weist, die, welche bei der Parusie schon gestorben sind und die, welche noch leben. — Es ist nun fraglich, wie im Folgenden zu lesen ist. Lesen wir *κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν*, so ist zu übersetzen: *Um die Zeit seiner Erscheinung und seines Reiches* (vergl. Mat. 27, 15 —

Hebr. 3, 8), und es wäre also Zeitbestimmung, wann das *κρίνειν* erfolgen werde. Aber dann wäre gesagt: *Um die Zeit seines Reiches* für: *Um die Zeit des Eintritts seines Reiches*. Das doppelt gesetzte *αὐτοῦ* spricht sodann auch noch für die zweite Lesart *καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ*. Die zwei Accusative würden bei dieser von *διαμαρτύρεσθαι* abhängen und zwar als Accusative der Beschwörung (vergl: 1 Kor. 15, 31 — Joh. 5, 12). De Wette nimmt sie als Objectsaccusative unter Hinweis auf 5 Mos. 4, 26, wo es heisst: *Διαμαρτύρομαι ὑμῖν σήμερον τὸν τε οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* und zu übersetzen ist: Ich rufe gegen euch zu Zeugen auf Himmel und Erde. Aber er sieht sich zu der Behauptung genöthigt, dass man das Zeitwort, das erst objectslos mit der Bestimmung *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* etc. steht, in Gedanken wiederholen müsse mit etwas veränderter Bedeutung. Er will also übersetzen: *Ich bezeuge vor Gott und rufe zu Zeugniss an seine Erscheinung und sein Reich*. Aber diese Uebersetzung ist zu gekünstelt, zumal zukünftige Dinge (wofür doch de Wette die *ἐπιφάνεια* und die *βασιλεία* hält) nicht wohl zu Zeugen angerufen werden können und auch, worauf Wiesinger aufmerksam machte, V. 2 durchaus nur auf den Sinn des bittenden Beschwörens (es folgt nämlich nachher der Imper.), nicht des Bezeugens führt. Zu *ἐπιφάνεια* vergl. das zu 1, 10 Gesagte. Hier wird wohl darunter ebenso wenig die Erscheinung Christi im Fleisch zu verstehen sein, als unter der *βασιλεία αὐτοῦ* das schon angebrochene Reich, sondern, weil Christus vorher schon nach der That seiner Zukunft ins Auge gefasst ist, wird wohl *ἐπιφάνεια* die zukünftige Erscheinung und die *βασιλεία αὐτοῦ* das mit dieser eintretende Reich Christi meinen. Falsch ist die Fassung von *ἐπιφάνεια* und *βασιλεία* als *ἐν διὰ δυοῖν* = *τὴν ἐπιφάνειαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ*, wegen des doppelten *αὐτοῦ*. Hofmann meint: „Vor Gott und Christo etwas sagen, ist soviel, als Gott und Christum zu Zeugen nehmen. Im vorliegenden Fall soll sich der, welcher ermahnt wird, die Ermahnung vor diesen Zeugen gesagt sein lassen, sie als eine von ihnen vernommene aufnehmen. Hierdurch bekommt aber *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* etc.

den Sinn einer Beschwörung, in welcher es, aber nicht *διαμαρτύρομαι* allein, einen Accusativ bei sich haben kann.“ Diese Aufstellungen Hofmanns sind falsch. Denn weshalb *διαμαρτύρεσθαι* nicht allein einen Accusativ bei sich sollte haben können, ist nicht einzusehen. Ausserdem führt auch das *καὶ* vor *τὴν ἐπιφάνειαν* (welches Hofmann nur ungenügend zu erklären vermag) darauf, dass dieses an *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* etc. anzuschliessen ist. Zu bemerken ist noch, dass die *βασιλεία αὐτοῦ* nach dem Zusammenhang nur eine *βασιλεία Χριστοῦ* meinen kann. Eine solche ist aber Paulo fremd; er redet nur von einer *βασιλεία θεοῦ*. Nur Kol. 1, 13 wird eine *βασιλεία τοῦ υἱοῦ* erwähnt, welche aber nicht identisch ist mit der *βασιλεία θεοῦ*, und Eph. 5, 5 redet von einer *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, von der dasselbe gilt. Der Verfasser will seinem Leser durch diesen Vers recht eindrücklich das *κήρυξον* einschärfen. Denn, sagt er, Christus wird richten, und seine *ἐπιφάνεια* und das Eintreten seiner *βασιλεία* wird nicht Jedem zu Gute kommen.

V. 2. Ueber den Imperativ nach *διαμαρτύρεσθαι* vergl. das zu 2, 14 Gesagte. Der *λόγος*, den Timotheus predigen soll, ist der *λόγος θεοῦ* (das Fehlen des *θεοῦ* ist mit Huther daraus zu erklären, dass der Hauptaccent auf dem Verbalbegriff liegt), d. h. wohl das Evangelium, wie es unter Anderem in der *γραφὴ* niedergelegt ist. — *ἐπίστηθι* (*ἐφιστάναι* kommt im Neuen Testament nur noch 4, 6 — 1 Thess. 5, 3 vor) heisst nicht: *halte damit an* (Vulg. insta. Luther: halte an); auch heisst es nicht, entsprechend dem *ἐπίμενε αὐτοῖς* (1 Tim. 4, 16), etwa wie das deutsche: *Daran sein, seine Aufmerksamkeit oder Thätigkeit auf eine Sache gerichtet halten* (so Wiesinger). Es heisst vielmehr: *herantreten*. Zuviel sagt allerdings Bretschneider, wenn er übersetzt: *accede ad coetus christianos*, ebenso Huther, wenn er das *ἐπίστηθι* beschränken will auf das Herantreten an die Einzelnen. Gemeint ist vielmehr, dass Timotheus bei seinem *κηρύσσειν* (sei es vor Einzelnen oder ganzen Versammlungen) herantreten soll zur gelegenen oder zur ungelegenen Zeit (*ἐν-καίρως* steht im Neuen Testament nur noch Marc. 14, 11 *ἀκαίρως* nur hier) d. h. gelegen oder ungelegen für die

Hörer, nicht für Timotheus. Ob es den Leuten passt oder nicht, dass Timotheus mit seinem κήρυγμα kommt, das soll ihm einerlei sein; er soll kommen, wenn immer der Zeitpunkt günstig ist für die Predigt. — Zu ἐλέγχειν vergl. das zu 3, 16 Gesagte. — ἐπιτιμᾶν kommt bei Paulus nicht vor, wohl aber oft bei den Synopt. und Jud. 9. Es heisst: *tadeln, schelten*. — παρακαλεῖν heisst: *ermahnen*. Timotheus soll aber alles ihm Befohlene ausführen mit aller Langmüthigkeit und Belehrung, wobei μακροθυμία die Gemüthsstimmung angiebt, welche das Handeln begleiten soll, διδαχὴ dagegen die Methode, welche dabei beobachtet werden soll. διδαχὴ aber heisst: *Belehrung* und nicht *studium alios docendi*. Der Sinn ist also der, dass Timotheus einmal nicht ärgerlich werden soll, wie es wohl kommen kann, wenn man ihm entgegentritt, wenn er sieht, dass man nicht auf ihn hört oder dergleichen; dann aber soll sein κηρύσσειν etc. auch von wirklicher διδαχὴ begleitet sein; die Leute sollen also nicht nur Worte hören, nicht nur Scheltreden, sondern sie sollen auch verstehen, was sie hören, und einsehen lernen, weshalb sie gescholten werden.

V. 3 begründet, wie das γὰρ zeigt, die Forderung in V. 2 durch die Aussage: *Es wird eine Zeit kommen, wo sie die gesunde Lehre nicht ertragen werden*. Subject sind allgemein die Menschen oder die Christen (zum Ausdruck ὑγιανοῦσα διδασκαλία vergl. das zu 1, 13 Gesagte). Dieser Vers führt als Beweggrund der Ermahnungen in V. 2 den künftigen Unglauben an. Dieser kann es aber nur sein, sofern ihm vorgebeugt werden soll. Aber wir lesen ja in unserm Briefe, dass er schon da ist. Die wahrscheinlichste Lösung der Schwierigkeit ist, dass ein Falsarius, der wohl wusste, dass die Irrlehrer der paulinischen Zeit fremd waren, seinen Paulus von ihnen als zukünftigen reden liess. ἀνέχεσθαι heisst: *ertragen* und οὐκ ἀνέχονται ist daher nicht mit *de Wette abzuschwächen in unerträglich finden*, sondern zu übersetzen: *werden nicht ertragen*, d. h. werden das Joch der gesunden Lehre abwerfen. Der Schluss des Verses besagt dann, dass sie vielmehr nach ihren eigenen, d. h. selbstsüchtigen Gelüsten sich Lehrer

anhäufen werden. — ἐπισωρεύω (vergl. das zu 3, 6 Gesagte) heisst allerdings zunächst *hinzuhäufen* (wie Hofmann will), aber eben darum auch *anhäufen*. Der Gedanke, den Hofmann findet, „dass sie sich Lehrer die Menge verschaffen werden, neben denen und zu denen hinzu, welche die gesunde Lehre vertreten“, ist daher auch nicht ausgedrückt zu finden, zumal da der Anfang des Verses eher schliessen lässt, dass sie die wahren Lehrer eben aufgeben. In wiefern werden sich die Menschen nun Lehrer aufhäufen? In sofern, als diese Lehrer nicht nur nutzlos, sondern sogar schädlich sind und daher für die Gemeinde ein Hinderniss, eine Last werden (sachlich ist daher die Uebersetzung Luthers nicht übel: *sie werden ihnen selbst Lehrer aufladen*). Dass die Menge der Lehrer daher komme, dass die Einen den, die Andern jenen zum Lehrer haben wollen, ist wohl kaum richtig. Der Schluss des Verses giebt in einem Participium nun noch an, weshalb sie sich Lehrer aufhäufen werden, „weil sie gekitzelt werden (κνήθω kommt nur hier im Neuen Testament vor) *am Gehör*“ (τὴν ἀκοήν ist Acc. der nähern Bestimmung), nicht etwa von den Irrlehrern — denn die begehren sie ja eben erst, weil sie gekitzelt werden —, sondern von ihrer eigenen ἐπιθυμία. Will man die Irrlehrer als die Urheber des κνήθεσθαι ansehen, dann muss man übersetzen: *wobei sie dann am Gehör gekitzelt werden*, etwa durch ihre angenehmen Lehren, die ihnen interessant sind und ihnen in sittlicher Beziehung viele Freiheiten lassen. Uebrigens ist noch zu bemerken, dass, als besser verbürgt, τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, und nicht τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἰδίας zu lesen ist.

V. 4 besagt sodann, dass die Menschen ihr Ohr abwenden werden von der ὑγιανοῦσα διδασκαλία, welche, im Gegensatz zu der aus μύθοι bestehenden Irrlehre, ἀλήθεια ist, und sich den μύθοι zuwenden. (ἐκτρέπεσθαι kommt, ausser in unsern Briefen, wo es noch 1 Tim. 1, 6 — 5, 15 — 6, 21 steht, im Neuen Testament nur noch Hebr. 12, 13 vor). Fraglich ist nun aber, was unter den auch Tit. 1, 14 — 1 Tim. 1, 4 und 4, 7 erwähnten μύθοι zu verstehen ist. Da dieselben indess mit den γενεαλογίαι zusammengenannt

werden, so mag dieser Begriff hier gleich mit erklärt werden, zumal die zwei Dinge auch eng zusammengehören (vergl. daher auch Tit. 3, 9). Baur fand in ihnen die Lehren der Gnostiker wieder, und dass die Ausdrücke *γενεαλογίαι* und *μύθοι* die Lehren der Gnostiker vortrefflich bezeichnen, giebt selbst Wiesinger zu. „Die berüchtigten Systeme der Valentinianer und Ophiten, der Mythos von der aus dem Pleroma gefallenen Enthymesis und Achamoth, die Aeonenreihen, welche eine so grosse Rolle bei den Gnostikern spielen,“ haben also auch auf ihn Eindruck gemacht. Um aber ja den Baur'schen Resultaten nicht zu hohe Anerkennung werden zu lassen, klammern sich Wiesinger, Huther u. A. an die Ausdrücke *γραώδης* und *Ἰουδαϊκός*, mit welchen diese *γενεαλογίαι* und *μύθοι* bezeichnet werden. Wiesinger weiss dem grossen Baur sogar einen sprachlichen Schnitzer vorzuwerfen und erinnert ihn daran, dass *μύθος* *γραώδης* nach richtiger Auslegung nicht ein *μύθος* sei, der von einer *γραῦς* handle, sondern einer, der sich für eine solche schicke. Wir würden die folgende Auseinandersetzung übergehen, wenn nicht eine Untersuchung des Falls ein klares Licht werfe auf die Art, wie eine kleinliche Apologetik den grossen Baur zu bekämpfen pflegt. Baur sagt S. 12 (seiner Pastoralbriefe) wörtlich so: „Und wie passend wird nicht dieser ganze *μύθος* ein *μύθος* *γραώδης* genannt, wenn wir uns alle jene wunderlichen Szenen vergegenwärtigen, mit welchen die groteske Phantasie der Gnostiker jenen Mythos ausschmückte, wenn wir die Sophia-Achamoth, gleichsam selbst ein altes Mütterchen, wie sie ja auch gewöhnlich *μήτηρ* genannt wurde, ausserhalb des Pleroma sitzen sehen, wenn wir ferner die märchenhaften Geschichten hören, welche etc“. Die verfänglichen Worte sind hier: „gleichsam selbst ein altes Mütterchen“, die aber nur hingeworfen werden, während Baur so gut, wie wir, deshalb den *μύθος* so passend als *γραώδης* bezeichnet findet, weil er so viele fabelhafte Märchen enthält, die nicht von verständigen Menschen als *γνώσις* ausgegeben, sondern höchstens von Grossmüttern ihren Enkeln vorgelesen werden. Wie steht es aber nun mit dem Ausdruck

Ἰουδαϊκὸς, den man gegen Baur gebraucht? Wir geben hier zu, dass dieses Beiwort bei der Baur'schen Annahme, dass die Irrlehrer der Pastoralbriefe Marcioniten seien, nicht zu seinem Rechte kommt, da diese und ihr System schwerlich jüdisch genannt werden könnten, wie denn Baur selbst Seite 11 in seiner christlichen Gnosis sagt, dass gerade Marcion die Emanationslehre und Aeonenlehre aus seinem System ausgeschlossen habe. Damit ist aber nicht gesagt, dass die Emanations- und Aeonenlehre der Gnostiker nicht in den *γενεαλογίαι* und *μύθοι* der Pastoralbriefe wiedergefunden werden dürften. Wie, wenn der Verfasser gegen eine mit dem Judenthum verwandte Richtung des Gnosticismus polemisirt? (dass dies thatsächlich der Fall ist, wird noch später näher besprochen werden). Die übrigen Beiwörter, welche die *μύθοι* und *γενεαλογίαι* in den Pastoralbriefen erhalten, hat man nicht gegen unsere Auffassung derselben angewandt, und sie sind auch in der That ihr sehr günstig. 1 Tim. 1, 4 heissen die *γενεαλογίαι*: *ἀπέραντοι*, äusserst bezeichnend für die Aeonenreihen, welche bis ins Unendliche fortgesetzt werden können. 1 Tim. 4, 7 wird der *μύθος* als *βέβηλος* bezeichnet, als profaner Schwindel, der der göttlichen Ehre nicht werth ist, die man ihm zollt. So hat denn auch schon Irenaeus adv. haer. im prooemium die Worte 1 Tim. 1, 9 auf die Gnostiker bezogen, ebenso Tertullian contra Valentin. cap. 3 [vergl. auch Epiphan. adv. haer. (opp. ed. Petavius Colon 1682) pag. 223 A.]. — Gegen die Ansicht, dass die *γενεαλογίαι* und *μύθοι* unserer Briefe bei den Gnostikern zu suchen seien, hat mit Geist allein Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe) Opposition gemacht. Er giebt zu, dass der Ausdruck *γενεαλογίαι* insofern auf gnostische Aeonenreihen zu passen scheine, als im valentinianischen System die Emanationen durch Syzygien vermittelt werden, und diese so wirklich eine Parallele zur menschlichen Geschlechtsfolge bilden. Er giebt zu, dass bei Tertullian contra Val. cap. 3, de anima cap. 18, de praesc. haer. cap. 33, sowie bei Irenaeus im prooemium die gnostischen Aeonenreihen *γενεαλογίαι* genannt werden. Aber er hält es für wahrscheinlich, dass

in alle diese vier Stellen die Bezeichnung *γενεαλογίαι* erst durch 1 Tim. 1, 4 hineingekommen sei, und dass Irenaeus zuerst die *γενεαλογίαι* des Timotheusbriefes, um gegen seine Gegner ein paulinisches Wort ins Feld zu führen, in genialer, freier Schrifthanwendung auf die Aeonen bezogen habe. Die Pastoralbriefe könnten unter den *γενεαλογίαι* die gnostischen Aeonen nicht meinen. Dann wäre erforderlich, dass die Gnostiker selbst ihre Systeme *γενεαλογίαι* genannt. Davon aber fände sich weder in der gnostischen Literatur (besonders in der Pistis Sophia), noch bei den Kirchenvätern auch nur eine Spur. Dass aber die Gnostiker selbst den Ausdruck gebraucht haben müssten, motivirt er damit, dass er durchaus als ein technisches Wort der Häretiker klinge, das den Lesern der Pastoralbriefe ohne weitere Erläuterung hinlänglich bekannt sei. Hiervon ist soviel anzuerkennen: Die Leser der Pastoralbriefe müssen gewusst haben, was der allgemeine Ausdruck *γενεαλογίαι* bedeute, derselbe muss daher conventionell gewesen sein. Aber damit ist noch nicht gesagt, dass er nothwendig von den Irrlehrern selbst aufgestellt sei, sondern er kann sich ebenso gut unter ihren Gegnern gebildet haben. Wir sind durchaus geneigt, aus de anima 18 auch die Folgerung zu ziehen, dass die Irrlehrer selbst sich des Ausdrucks bedient haben. Aber gesetzt, es läge in der Stelle nur eine subjective Ansicht Tertullians, so zeigt sie uns doch, dass zu seiner Zeit der Ausdruck *γενεαλογίαι* in der orthodoxen Kirche für gnostische Aeonen üblich war. Auf dasselbe aber weisen auch die andern drei genannten Stellen. Denn wir können nicht umhin, anzunehmen, dass Irenaeus im Prooemium davon überzeugt war, dass Paulus wirklich auf gnostische Aeonen hindeute. Wie sollte er, der in einer Zeit lebte, die jenen Streitigkeiten über essenische *γενεαλογίαι* (wie Mangold will) noch nicht so fern gewesen wäre, und in der entschieden noch der Ausdruck als Schlagwort gelebt hätte, es gewagt haben, dem paulinischen Worte eine Bedeutung unterzuschieben, die es gar nicht hatte, da ihm von den Zeitgenossen aus den paulinischen Briefen dann hätte nachgewiesen werden können, dass er Unrecht habe. Anstatt

am Anfang seines Werkes durch ein paulinisches Wort für sein Buch Propaganda zu machen, hätte er höchstens Mißtrauen ernten können. Also auch die Einwände eines Mangold machen uns an unserer Auffassung der *γενεαλογίαι* und *μύθοι* nicht irre, zumal seine eigenen Aufstellungen, wie wir sehen werden, wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Es erübrigt uns nun die Betrachtung der Ansicht, welche an die Alttestamentlichen Genealogien anknüpft. Es wäre nämlich möglich, an eine Richtung zu denken, welche, an Philo sich anschliessend, auf diese ein besonderes Gewicht legt. Von Philo wissen wir nämlich, dass er, wie die ganze Richtung, als deren Vertreter er dasteht, in den Alttestamentlichen Genealogien und Erzählungen höhere ethische Ideen dargestellt sah und dieselben verwandte, wie die späteren Griechen die Gedichte eines Homer u. A. Ihm war also das Alte Testament der Stoff, aus dem er durch allegorische Auslegung den höheren Sinn herauszudeuten suchte. Von solchen Leuten nun könnte Jemand gesagt haben, sie achteten auf *μύθοι* und *γενεαλογίαι*. Aber es müsste das doch jedenfalls ein Solcher sein, in dessen Augen das Alte Testament keine Geschichte, sondern nur Mythen enthielt und dem die Alttestamentlichen Genealogien keinen Werth hatten. Damit ist die Möglichkeit aber schon genommen, dass Paulus oder ein paulinischer Christ so geschrieben, zumal Philo selbst aus heiliger Scheu niemals gewagt, das Alte Testament als *μύθος* zu bezeichnen. Noch unpassender würden diese *μύθοι* und *γενεαλογίαι*: *γραῶδεις* und *βέβηλοι* genannt. *ἀπέραντοι* aber wären diese *γενεαλογίαι* gar nicht, weil die Alttestamentlichen Genealogien ja mit irgend einer historischen oder als historisch fingierten Person anfangen und auch mit einer solchen enden. Will man aber meinen, dass sie deshalb *ἀπέραντοι* wären, weil Christus, wie das *τέλος τοῦ νόμου*, so auch das *πέρασ* der Genealogien, in ihnen fehle, so fragen wir einfach, was Christus denn mit den Alttestamentlichen Genealogien zu thun habe? und wenn er auch von Paulus als *πέρασ* derselben gedacht wäre,

so denken wir, seien für ihn diese *γενεαλογίαι* nicht mehr *ἀπέραντοι*. Will man einen Zusammenhang der *γενεαλογίαι* und *μύθοι* mit dem Alten Testament festhalten, so muss jedenfalls doch an etwas von den Irrlehrern Erdachtes gedacht werden, so muss man mit Mangold unter den *γενεαλογίαι* nicht die des Alten Testaments selbst, sondern die von Philo allegorisch zu *τρόπους τῆς ψυχῆς* umgedeuteten *γενεαλογίαι* verstehen. Diese *γενεαλογίαι* wären dann *ἀπέραντοι*, „sofern jedes objective Kriterium für die Richtigkeit einer allegorischen Deutung fehlt,“ es also ganz ins Belieben des jeweiligen Interpreten gestellt ist, welchen Sinn er in irgend eine Stelle hineinbringen will. Die *μύθοι* wären dann die Zusätze, welche „die Irrlehrer aus der Tradition in das historische Material des Pentateuch, das ihren Allegorien zu Grunde lag, verwoben zu haben scheinen“. Wir geben zu, dass die Ausdrücke *βέβηλοι* und *γραῶδεις* dabei zu ihrem Rechte kommen können. Aber wir halten es für äusserst bedenklich, dass der Verfasser der Pastoralbriefe, der bei der Richtigkeit dieser Ansicht von den *γενεαλογίαι*, jedenfalls in dem Augenblick, wo er die Worte schrieb, wissen musste, dass es auch solche *γενεαλογίαι* gäbe (nämlich die des Alten Testaments), von denen er nicht so geringschätzig reden dürfe, wie er es doch entschieden thut, so geschrieben haben sollte. Er würde die Dinge, welche die Irrlehrer aus den *γενεαλογίαι* des Alten Testaments herausnahmen, nicht mit dem Namen *γενεαλογίαι* selbst bezeichnet haben. Vor Allem aber müssen wir bezweifeln, dass *ἀπέραντοι* das heissen kann, was Mangold darin sieht. *γενεαλογίαι ἀπέραντοι* können nur Genealogien sein, die bis ins Endlose fortgehen. Mangold und besonders Otto, der im Wesentlichen ihm sich anschliesst, legen grosses Gewicht auf den Zusatz 1 Tim. 1, 4: *αἵτινες ζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν Θεοῦ τὴν ἐν πίστει*, und daher sei hier noch mit einigen Worten auf diesen eingegangen. Ueber den Begriff des *ζητήσεις* ist schon zu 2 Tim. 2, 23 das Nöthige gesagt. Dort ist constatirt, dass *ζητήσεις* objectiv zu fassen ist. Ist dies aber der Fall, dann wird *οἰκονομία* auch so zu fassen sein. Nur

wenn man beide Begriffe objectiv fasst, kommt das *παρέχειν* in seiner eigentlichen Bedeutung zu seinem Recht (es heisst: *darbieten*). Der Sinn ist also der: die *μύθοι* und *γενεαλογίαι* bieten eher Streitfragen (die sie in sich haben) dar, als einen göttlichen Haushalt, d. h. eine Kosmogonie und zwar eine *ἐν πίστει*. Sie verheissen eine Kosmogonie und zwar eine *ἐν πίστει*, bieten aber nur Streitfragen (es ist wohl zu beachten, vor *οἰκονομίαν* steht kein Artikel). Was heisst nun aber der Zusatz *ἐν πίστει*? Er heisst: *welche im Glauben ruht*. Otto, der in den Irrlehrern allegorisirende Juden findet, sagt von ihnen, sie hätten in ihren *γενεαλογίαι* und *μύθοι* „ein auf dem Glauben beruhendes, im Glauben gegründetes System der göttlichen Weltordnung verheissen“, muss aber nun natürlich der *πίστις* den Sinn der christlichen *πίστις* absprechen und sie als jüdischen Begriff fassen. Das ist aber unmöglich. Kurz, das ganze Bollwerk, worauf namentlich Otto S. 124 positiv seine Ansicht stützt, ist unhaltbar. Ja, es ist sogar der Anschauung äusserst günstig, welche gnostische Aeonenreihen und Mythen in den *γενεαλογίαι* und *μύθοι* sieht. Gnostische Aeonen und Mythen waren es ja, welche, dem Bedürfniss der Zeit gemäss, die Entstehung der Welt, des Bösen etc. erklären sollten; sie versprachen also eine Kosmogonie und zwar eine *ἐν πίστει*, d. h. eine, wie sie auf dem christlichen Glauben (im objectiven Sinn) ruht, d. h. auf Grund desselben sich aufbauen lässt. Aber diese Aeonenreihen und Mythen waren eigene, willkürliche Gebilde; es bildeten sich einander entgegengesetzte Ansichten, und so trugen die *γενεαλογίαι* und *μύθοι* in sich schon *ζητήσεις*, welche sie darboten (vergl. auch 1 Tim. 6, 4). Andere abweichende Ansichten werden später noch zur Sprache kommen.

V. 5. Während der Zustand der Irrlehrer gewissermassen als ein Berauschtsein gedacht ist, wird Timotheus im Gegensatz zu ihnen aufgefordert, zu *νηφειν* (kommt sonst im Neuen Testament nur im 1 Thess. und 3 mal in 1 Petr. vor) d. h. *nüchtern zu sein* in seinem Denken (in Folge dessen dann allerdings auch in seinem Handeln) und, wie 1, 8 — 2, 3, zu *κακοπαθεῖν*. Diese letztere Forderung wird an die

erstere angeschlossen, weil die Leidensflucht unserem Verfasser ebensowohl, wie die Irrlehre für dasselbe gilt beim Christen, als ein nicht *νομίμως ἀθλεῖν* im Wettkampf (vergl. 3, 10 und 11). Drittens wird Timotheus aufgefordert, das Werk eines *εὐαγγελιστῆς* zu thun. Dieses Amt erwähnt Paulus nicht. Genannt werden die Evangelisten im Neuen Testament sonst nur Act. 21, 8 — Eph. 4, 11. Theodoret giebt ihre Arbeit dahin an, dass sie *περιίοντες ἐκήρυττον*. Dies lässt sich mit Eph. 4, 11 sehr wohl vereinigen, wonach Hirten und Lehrer der Lokalgemeinde angehören können, Apostel, Propheten und Evangelisten dagegen ein auf die ganze Kirche bezügliches Amt führen. Wie verhalten sich nun aber die *εὐαγγελισταὶ* zu den *ἀπόστολοι*, zu den Propheten und endlich auch zu den Apostelgehülften? Aus Act. 21, 8 ist wohl zu folgern, dass die Evangelisten die historischen Thatfachen, auf denen das Christenthum ruhte, verkündeten. Sie unterschieden sich von den Aposteln dadurch, dass sie nicht unmittelbar von Christo eingesetzt waren und das apostolische Charisma nicht hatten, von den Propheten dadurch, dass das Voraussagen der Zukunft nicht ihre Art war, von den Apostelgehülften aber dadurch, dass diese die Apostel auch in andern Stücken vertraten, während die Evangelisten nur predigten. Wird Timotheus daher aufgefordert: *ἔργον ποιήσον εὐαγγελιστοῦ*, so wird damit von ihm verlangt, die historischen Thatfachen des Christenthums zu verkünden im Gegensatz zu den gnostischen Speculationen (woraus nicht folgt, dass das Amt des Timotheus sich mit dem des Evangelisten deckt). — Zu *πληροφθεῖν* wird mit Recht bemerkt, es sei gleich *πληροῦν* (vergl. Col. 4, 17 — Act. 13, 25). Man darf nicht mit Luther übersetzen: *ausrichten*, sondern: *vollenden*. Darin lag nämlich, wie der folgende Satz mit *γὰρ* zeigt, die Vollendung der *διακονία* des Timotheus, dass er nach dem jetzt bevorstehenden Tode Pauli, seine bisher nur im Amt des Apostelgehülften bestehende *διακονία* in Zukunft als Apostelnachfolger vollenden soll. (Solche Aussprüche konnte unser im zweiten Jahrhundert lebender Verfasser Paulo schon in den Mund legen, nachdem der

viel frühere erste Clemensbrief ihm mit den Worten seines cap. 44 vorangegangen). Denn als solchen Apostelnachfolger scheint der Verfasser der Pastoralbriefe doch sowohl den Timotheus, als den Titus sich zu denken, welche Stellung deshalb nicht deutlich hervortreten kann, weil sie zugleich als zu Pauli Zeit lebend gedacht werden sollen. Fällt unser Brief und mit ihm auch die zwei andern Pastoralbriefe ins zweite Jahrhundert, und ist ihr Zweck, gegenüber der aufkommenden Gnosis das kirchliche Amt zu kräftigen, so können sie nur so aufgefasst werden, allerdings nicht so, als ob sie als über den *πρεσβύτεροι* stehende *ἐπίσκοποι* (wie die alte Kirche sie als Bischöfe von Ephesus und Kreta auffasste) gedacht wären, da die Existenz solcher zur Zeit der Abfassung unserer Briefe nach Tit. 1, 5 — 7 (vergl. das später zu dieser Stelle zu Sagende) ausgeschlossen ist.

V. 6. Die durch *γὰρ* angezeigte Verbindung ist nach dem zum vorigen Vers Gesagten klar. Wenn Paulus aber sagt, dass er schon gespendet werde [denn *σπένδομαι* ist nicht Med., sondern Passiv und als solches auch nicht gleich *κατασπένδομαι* = *ich werde besprengt*, d. h. dem Opfertode geweiht (Heydenreich u. A.)], so sagt er, dass er schon im *σπένδεσθαι* begriffen sei (*ἤδη* ist nicht = *bald*) d. h. dass er schon als Trankopfer dargebracht werde, d. h. dass ein Process sich an ihm vollziehe, der jetzt mit Leiden anfangend, am Ende zum Vergiessen seines Blutes führen müsse (vielleicht schwebte dem Verfasser Phil. 2, 17 vor, dessen *ἐπὶ τῇ θυσίᾳ* er wegliess; diese Annahme liegt um so näher, als *σπένδεσθαι* sonst nur hier im Neuen Testament vorkommt). Wenn der Apostel dann aber, die ersten Worte des Verses erläuternd, fortfährt: *καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφύστηκεν*, so ist *ἀνάλυσις* (das nur hier vorkommt im Neuen Testament), von *ἀναλύειν* (vergl. Phil. 2, 23) abgeleitet, nicht durch *Auflösung*, *dissolutio* (Vulg.) zu übersetzen, sondern, nach dem Gebrauch von *ἀναλύειν* = *die Anker lichten* oder *das Lager abbrechen*, daher *abfahren*, durch *Abreise* oder *Scheiden*. Danach heisst der Schluss: *Und die Zeit meines Scheidens steht bevor*. Die Thorheiten Otto's bei

Auslegung dieser Stelle können wir füglich umgehen (derselben Ansicht ist hier auch Hofmann); sie finden sich widerlegt unter Andern bei Huther. Ist unser Brief unächt und der Verfasser von Phil. 1, 23 ff. und 2, 17 abhängig, so verräth er sich auch dadurch, dass er Paulum sein Ende als gewiss voraussagen lässt, wie dieser es selbst Phil. 1, 23 ff. nicht thut.

V. 7 zeigt der Verfasser zum Schluss noch einmal, wie ihn immer noch der 2, 5 ausgesprochene Gedanke geleitet. Zu lesen ist wohl nicht τὸν ἀγῶνα τὸν καλόν, sondern, als besser verbürgt, τὸν καλὸν ἀγῶνα. Der καλὸς ἀγὼν ist der, bei dem Alles νομίμως zugeht, oder, wie 1 Tim. 6, 12 ausdrücklich besagt, wo der Kirchenglaube das Massgebende ist. Falsch ist daher die Uebersetzung Luthers: *einen* (muss heissen: *den*) *guten Kampf gekämpft*. — Das Perf. ἡγωνίσμαι besagt, dass der Kampf eben jetzt als vollendet vorliegt [vielleicht schwebten dem Verfasser Phil. 1, 30 (vergl. Baur S. 70) und 3, 12 ff. (vergl. de Wette) vor; verglichen werden mag auch die Stelle Polyk. ad Phil. 9]. — δρόμος kommt im Neuen Testament nur noch Act. 13, 25 und 20, 24 (hier in einer Rede des Paulus) vor, in welch' letzterer Stelle es mit τελειοῦν verbunden wird. — Das dritte Glied des Verses fasste schon Bengel richtig auf, wenn er sagte: Res bis per metaphoram expressa nunc tertio loco exprimitur proprie. πίστις ist auch hier *der objective Kirchenglaube* und nicht etwa *Treue* (Heydenreich, der auch diesen Ausdruck bildlich fasst, versteht unter πίστις die Treue in Erfüllung der Verbindlichkeiten, welche die Kämpfer und Wettläufer übernommen hatten). Schon de Wette macht darauf aufmerksam, dass das, was Phil. 3, 12 f. als Streben erscheine, hier in Vollendung umgesetzt sei. Möller tritt dann zwar gegen diese Ansicht auf und sagt, dass das Bewusstsein, den schönen ihm verordneten Kampf gekämpft, den apostolischen Lauf mit Bewahrung des Glaubens vollführt zu haben, weder mit der persönlichen Demuth, noch mit dem Bewusstsein der noch nicht erreichten subjectiven Vollkommenheit im Widerspruch stehe. Aber ohne allen historischen Takt lässt er die Frage gar nicht an sich

herantreten, ob doch nicht unsere Stelle weit eher, als aus Pauli Feder, aus der Feder eines Falsarius des zweiten Jahrhunderts stammen könnte, für den der Tod Pauli in der Vergangenheit lag, und der von Paulus glaubte, dass er mit demselben das erreicht, was Paulus Phil. 3, 12 ff. für sich als Ziel hingestellt. Fraglich könnte sein, ob unter dem *ἀγών* und *δρόμος* das Christenleben oder die Amtsführung Pauli ins Auge gefasst sei. Es ist nach dem Zusammenhang die letztere, die indess mit dem ersteren zusammenfällt, gemeint.

V. 8. *λοιπὸν* heisst weder soviel, als *ἤδη* (*bereits*), noch ist es durch *künftig* zu übersetzen (wegen des Praesens *ἀπόκειται*, welches keineswegs futurisch steht, wie Hofmann will), sondern wird richtig durch *in reliquum* übersetzt. Das, was allein noch übrig ist von dem als Kampfspiel gedachten Leben, das ist der *στέφανος*, welcher näher bestimmt wird als *στέφανος δικαιοσύνης*. Apoc. 2, 10 wird erwähnt ein *στέφανος τῆς ζωῆς*, ebenso Jac. 1, 12; und 1 Petr. 5, 4 ein *στέφανος τῆς δόξης*. Nach Analogie dieser Stellen könnte *δικαιοσύνης* Genitivus appositionis sein und der Kranz gemeint sein, welcher in der Gerechtigkeit besteht, die im Gericht Paulo zuerkannt werden wird. Falsch ist es, zu übersetzen: *Der Kranz der gerechten Vergeltung* (Heydenreich, Matthies u. A.), da *δικαιοσύνη* das nicht heisst. Möglich wäre indess auch, zu denken an einen Kranz, auf den die *δικαιοσύνη* Anspruch hat (wozu auch das im Relativsatz Gesagte gut passen würde), zumal wenn unser Brief von einem Falsarius stammt, in dessen Augen Paulus die *δικαιοσύνη* sich selbst erworben hat (so im Wesentlichen auch de Wette, Wiesinger). — *ἀπόκειται μοι* ist, mit Hinweis auf Col. 1, 5, zu übersetzen: *mir liegt bereit*. — *ἀποδίδωμι* wird sonst (vergl. Mat. 16, 27 und Römer 2, 6) von der göttlichen Vergeltung beim Gericht gebraucht. — Zu *κύριος*, worunter Christus zu verstehen ist, wird der Zusatz *ὁ δίκαιος κριτής* gemacht, wobei unter dem *κριτής* wohl immer noch der Kampfrichter vorschwebt, dessen *δίκαιος*-sein deshalb hervorgehoben wird, weil ein Kampfrichter, der nicht *δίκαιος* ist, den gebührenden

Lohn zurückhalten könnte. Uebrigens ist zu bemerken, dass die Worte von *ὃν ἀποδώσει* bis *κριτής* wieder weit wahrscheinlicher aus der Feder eines Falsarius stammen, als aus der Feder Pauli, nach dem von dem *gerechten* Richter Niemand den *στέφανος δικαιοσύνης*, wie man ihn auch auffasst, empfangen konnte. Am Schluss des Verses lässt der Verfasser seinen Paulus betonen, dass er nicht der einzige sei (*ἐμοί* sc. nicht *ἀποδώσει*, sondern *ἀπόκειται*), dem der *στέφανος δικαιοσύνης* bereit liege, sondern, dass er für Alle sei, aber (was warnend hinzugefügt wird) für Alle, die lieb gewonnen haben und in Folge dessen in der Liebe stehen (dies gegen Hofmann, welcher das Particip Perf. vom Standpunkt des Futurums *ἀποδώσει* aus verstehen will). — *ἐπιφάνεια* (vergl. das zu 1, 10 Gesagte) bezeichnet hier wohl nicht die zukünftige *ἐπιφάνεια* (Matthies: „Alle die in Liebe zu ihm sehnsuchtsvoll seiner Wiederkehr harren“, ebenso de Wette, Huther, Hofmann), sondern die erste Erscheinung Christi im Fleisch, da nur diese Gegenstand wirklicher Liebe sein kann (*begehren nach etw.* heisst *ἀγαπᾶν* ohne Weiteres nämlich nicht, auch nicht Ps. 34, 13 — 40, 17 — 1 Petr. 3, 10).

V. 9. Jetzt hat der Verfasser seine 2 v. 4—6 aufgestellten Sätze hinlänglich erläutert. Es folgen nur noch persönliche Nachrichten und Befehle, ganz nach der Art Pauli, solche ans Ende seiner Briefe zu stellen, woraus indess nicht ohne Weiteres auf die paulinische Abfassung des Briefes zu schliessen ist, da die Möglichkeit auch vorliegt, dass ein Falsarius, der den Usus Pauli wohl beobachtet, ihn nachzuahmen suchte. (Auf die Frage, ob vielleicht das jetzt folgende Stück paulinisch sei — bei welcher Annahme die schon früher uns nahegetretene Frage: Weshalb die jetzt folgenden persönlichen Beziehungen Pauli nicht mit den 1, 15 fg. erwähnten verbunden seien, allerdings eine gute Lösung erhielte —, werden wir später zurückkommen.) — *σπούδασον ἐλθεῖν πρὸς με* sagt auch Tit. 3, 12 (vergl. auch 2 Tim. 4, 21 und das zu 2, 15 über *σπουδάζω* Gesagte). Schon de Wette war es nicht entgangen, dass erst hier und 4, 21 der Zweck des Briefes hervortrete, den Timotheus

nach Rom einzuladen, dass dagegen Dasjenige, was bis jetzt verhandelt sei, bei Weitem nicht Alles mit diesem Zweck in Verbindung stehe (vergl. S. 33 f.). Möller will daher diesen Zweck des Briefes nicht als den einzigen anerkennen und meint, die Ermahnung zur erneuten treuen Ausübung seines Berufs trete als der Hauptgesichtspunkt hervor. Wir wollen hier nur folgende Fragen aufwerfen: Was soll Timotheus überhaupt in Rom, wenn es um den Apostel schon so schlimm steht, wie 4, 7 geschildert ist, und weshalb soll er nach V. 11 sogar Markus noch mitbringen? Soll er nach Rom kommen, warum giebt der Apostel ihm die in diesem Briefe mitgetheilten Instructionen nicht mündlich? Hat es nicht den Anschein, als ob Timotheus nach 2, 2 — 2, 14 ff. — 3, 14 ff. — 4, 2 Anweisungen erhält für die Art und Weise seines Handelns an dem Ort, wo er sich befindet? Wie stimmen aber solche Anweisungen damit, dass Timotheus schnell nach Rom kommen soll? Dass sich Antworten auf diese Fragen finden lassen, geben wir gerne zu, aber ob auch solche, die soviel Wahrscheinlichkeit für sich haben, wie die Annahme, dass sich von Neuem die Unächtheit unsers Briefes zeige, ist fraglich.

V. 10 giebt den Grund an, weshalb Timotheus nach Rom kommen soll. *Ἀημᾶς* wird nur noch Col. 4, 14 und Phil. 24 erwähnt. Zur Zeit der Abfassung dieser Briefe war er bei Paulus. *ἐγκαταλείπειν* (vergl. 4, 16) kann meinen: 1) ein nur lokales Verlassen, — 2) ein gänzlichliches Abfallen vom Evangelium, — 3) ein bloßes Verlassen der Partei Pauli, d. h. im Sinne des Verfassers ein Verlassen der reinen Lehre (ob *ἐγκατέλιπεν* oder *ἐγκατέλειπεν* zu lesen ist, ist schwer zu entscheiden). Als Grund, weshalb Demas *ἐγκατέλιπεν*, wird angegeben, dass *er liebte die jetzige Welt* (für *ὁ νῦν αἰὼν* schreibt Paulus sonst *αἰὼν οὗτος*). Dagegen kommt *ὁ νῦν αἰὼν* auch vor Tit. 2, 12 — 1 Tim. 6, 17 vergl. auch Polyk. ad Phil. 9, welche Stelle der unsrigen ähnlich ist), d. h. soviel, als die sichtbaren Güter dieser Welt (diese liebten ja, wie wir sahen, auch die Irrlehrer). Ferner wird gesagt, dass Demas nach Thessalonike gegangen; die Einen sagen, um des Handels willen, Andere,

weil Thessalonike seine Vaterstadt war. Solche Behauptungen sind natürlich aus der Luft gegriffen. Haben wir wirklich eine historische Thatsache vor uns, so muss es unentschieden bleiben, weshalb Demas nach Thessalonike ging. Hat ein Falsarius sie erdacht, so hat er entweder Thessalonike willkürlich erwählt, oder weil in der Tradition die Stadt irgendwie mit Demas verknüpft war, oder weil diese Stadt in seiner Zeit wegen irgend welcher uns nicht mehr bekannter Vorgänge berüchtigt war. Von *Κρήσκης*, der sonst nicht weiter bekannt ist, wird das *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα* nicht ausgesagt, sondern nur, dass er (*ἐπορεύθη* ist zu ergänzen) nach Galatien (nicht nach Gallien, wie Einige lesen wollen; auch noch Hofmann, dessen Gründe aber nichtssagend sind) gegangen. Endlich wird von Titus gesagt, dass er nach Dalmatien gegangen. Er wird erwähnt öfter im 2. Corintherbrief und im Galaterbrief; an ihn ist auch der Brief an den Titus gerichtet. Doch lässt sich daraus wenig über seine Persönlichkeit schliessen.

V. 11. *Λουκᾶς* wird nur noch erwähnt Col. 4, 14 — Phil. 24. Bei Abfassung dieser Briefe war er also bei Paulus (aus Act. 16, 20 — 20, 5 — 21, 18 — cap. 27 etwas über seine Person schliessen zu wollen, ist unsicher). Den Markus soll Timotheus mitbringen (*ἄγαγε*, und nicht *ἄγε* ist, als besser verbürgt, zu lesen). — *ἀναλαμβάνειν* kommt bei Paulus nur Eph. 6, 13 und 16 und zwar mit Sachen verbunden vor; mit Personen verbunden steht es auch Act. 20, 13 und 14 — 23, 31. — Auch Markus war bei Abfassung des Colosser- und Philemonbriefes noch bei Paulus (Col. 4, 1 — Phil. 24). Die Schlussworte geben an, warum Timotheus den Markus mitbringen soll: „Denn er ist mir nützlich (zu *εὐχρηστος* vergl. 2, 21) zum Dienst, und zwar wohl nicht zum amtlichen, sondern zum persönlichen (worauf das *μοι* und die persönliche Lage des Apostels hinweist).

V. 12. *Τυχικός*, bekannt auch aus Act. 20, 4 — Tit. 3, 12, wurde um die Zeit der Abfassung des Epheserbriefes (6, 21) und Colosserbriefes (4, 7) nach Kleinasien geschickt. Diese Sendung soll nach Otto identisch sein mit der hier erwähnten. Offenbar ist die Sendung des Tychicus nicht als

geschehen gedacht behufs Ueberbringung des Briefes, sodass ἀπέστειλα Praeteritum des Briefstyls wäre, sondern als schon früher geschehen, da sonst wohl nicht εἰς Ἐφεσον gesagt wäre, sondern πρὸς σε.

Blicken wir zurück auf das von V. 10 an Erwähnte, so könnte man von uns eine Kritik all der Combinationen erwarten, welche man gemacht, um aus demselben die Abfassungszeit unseres Briefes zu bestimmen. Eine kurze Zusammenstellung werden wir auch am Schlusse noch geben. Aber die Unmöglichkeit verschiedener Combinationen nachzuweisen, halten wir uns nicht für verpflichtet, sondern nur ihre Unwahrscheinlichkeit soll hingestellt werden. Wie schon zu V. 9 verschiedene Fragen aufgeworfen wurden, so mögen hier noch einige folgen: War Timotheus wirklich, wie man doch annimmt, in Ephesus, warum sagt ihm Paulus dann, dass er Tychicus nach Ephesus gesandt? Fühlte Paulus wirklich so tief den Fortgang seiner Freunde, dass er sorgfältig erwähnt, wer weggegangen und wer geblieben, warum erwähnt er den Aristarch (Col. 4, 10) mit keinem Worte? Ist unser Brief das Werk eines Falsarius, so möchten wir Folgendes glauben: Er hält sich an die Stelle Col. 4, 14. Dort wird Demas erwähnt ohne rühmliches Beiwort, namentlich im Gegensatz zu Lukas. Daher gilt unserm Verfasser Demas als Apostat, Lukas als der einzig Treue. V. 10 wird dort von Markus erwähnt ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς, δέξασθε αὐτόν; daher lässt unser Verfasser ihn jetzt in der Nähe des Timotheus sein und diesen den Auftrag erhalten, den Markus wieder mitzubringen. V. 7 und 8 wird dort eine Sendung des Tychicus erwähnt; folglich nimmt unser Verfasser sie 4, 12 auch auf. Haben wir hierin Recht, dann ergiebt sich auch, dass unser Verfasser den untergeschobenen Brief verfasst wissen will nach dem Colosserbrief (wofür auch 4, 6 ff. sprechen).

V. 13. Zu φελόνης, welches Wort nur hier im Neuen Testament vorkommt (am wahrscheinlichsten ist φελόνην, und nicht φαιλώνην, φαιλόνην oder φελώνην zu lesen), bemerkt Chrysostomus: φελόνην ἐνταῦθα τὸ ἱμάτιον λέγει· τινὲς δὲ φασὶ τὸ γλωσσόκομον, ἐνθα τὰ βιβλία ἔκειτο.

Für die Bedeutung „*Mantelsack, Bücherfutteral*“ spricht, dass Paulus doch seinen *Reisemantel* wird mitgenommen haben oder jedenfalls ihn doch bald wird haben holen lassen, für die Bedeutung „*Mantel*“, dass nach dem *Mantelsack* kaum noch die Bücher erwähnt wären. Wir entscheiden uns für die erste Uebersetzung. — Karpus wird nur hier erwähnt. — In Troas, wo Paulus die genannten Gegenstände soll zurückgelassen haben, war er auf der Act. 20, 6 ff. erwähnten Reise. Man hat gesagt, an diesen Aufenthalt in Troas könne hier nicht gedacht sein. Aber die Gründe für diese Behauptung sind nur von Beweiskraft, wenn Paulus selbst unsern Brief geschrieben. Wir wagen es, folgende, allerdings kühne, Hypothese aufzustellen: Unser Verfasser, der, wie wir sahen, grosses Gewicht legt auf die von den Aposteln überlieferte Lehre und zumal, wie aus 3, 15 hervorgeht, auf die überlieferten Schriften, will dieselbe Hochachtung schon bei Paulus finden und lässt daher seinen Paulus dem Timotheus den Befehl geben, seinen *φελόνης* nebst Büchern ihm mitzubringen, wozu er vielleicht dadurch veranlasst war, dass zur Zeit der Abfassung unserer Briefe ein Complex von Büchern vorlag, von denen die Sage ging, dass sie dem Paulus einst gehört. Das späte Auftreten desselben wurde vielleicht dadurch erklärt, dass Paulus diese Bücher einst in Troas zurückgelassen (wozu die Reise von Troas aus, wie sie Act. 20 erzählt wird, wohl Anlass bieten konnte) habe, und sie erst später von dort nach Rom gebracht seien. Dadurch, dass der Verfasser seinem Timotheus den Auftrag werden lässt, *μάλιστα τὰς μεμβράνας* mitzubringen und die *βιβλία* erst in zweiter Linie (*βιβλία* sind die auf Papyrus geschriebenen Bücher, *μεμβράναι* — welches Wort nur hier vorkommt im Neuen Testament — die werthvolleren Pergamentrollen) könnte er sich allenfalls die Möglichkeit haben offen lassen wollen, dass es auch noch andere paulinische Briefe gegeben, die nicht mitgekommen, und zu denen dann auch sein untergeschobener Brief gezählt werden sollte. Haben wir hierin Recht, dann ist es leicht erklärlich, dass der Verfasser sich nicht davor hütete, folgende Fragen bei uns zu erregen, die bei der

Aechtheit des Briefes aufgeworfen werden müssen: 1) Was will Paulus am Ende seines Lebens noch mit den erwähnten Gegenständen? 2) Weshalb liess Paulus sie bei dem Act. 20 erwähnten Aufenthalt in Troas zurück? Ging er damals auch zu Fuss, warum nahmen seine Genossen sie nicht mit, da Paulus doch nicht erwartete, fürs Erste wieder in jene Gegenden zu kommen? 3) Warum hat Paulus sich die Gegenstände nicht schon früher schicken lassen? 4) Was sollen überhaupt die *βιβλία* und *μεμβράναι* für einen Inhalt gehabt haben, wenn sie in Pauli Besitz waren?

V. 14. Einen Alexander erwähnt unser Verfasser auch 1 Tim. 1, 20. Dass er diesen mit dem hier erwähnten für identisch gehalten wissen will, scheint uns ausser Frage zu sein (Zwar erscheint Alexander 1 Tim. 1, 20 als Irrlehrer, aber dies kann durch Verwechslung mit dem 2 Tim. 2, 17 f. mit Hymenaeus zusammengestellten Philetus gekommen sein). Eher könnte gefragt werden, ob er ihn mit dem Act. 19, 33 erwähnten identificirt haben will. Wir glauben auch dieses bejahen zu müssen. Denn die Sachlage scheint diese zu sein: Der Verfasser, der danach hascht, persönliche Beziehungen hervorzuheben, denkt nunmehr an den letzten Aufenthalt Pauli in Ephesus. Er erinnert sich dabei des Aufstandes des Demetrius, weiss auch, dass ein gewisser Alexander bei demselben betheiligt war, dass ferner der Aufstand zusammenhing mit den Bilderarbeitern, und liess daher den Alexander, den er zum *χαλκεύς* machte, zum Widersacher des Paulus werden. Dabei übersah der Verfasser allerdings, dass seine Schilderung des Alexander über kurz oder lang dazu führen musste, dass man seine Identität mit dem der Act. in Zweifel zog. Denn: 1) der Alexander der Act. war ein Jude; der hier erwähnte tritt nicht als solcher hervor. 2) Der Alexander der Act. wird nicht als *χαλκεύς* bezeichnet. 3) Von dem Alexander der Act. wird nicht erzählt, dass er Paulo *πολλὰ κακὰ ἐνεδείξατο*. Haben wir hierin Recht, dann ist klar, dass der Verfasser, wenn er Paulus sagen lässt *πολλὰ μοι κακὰ ἐνεδείξατο*, an die Vorgänge in Ephesus denkt (und nicht etwa an solche in Rom) und dass er nach der Warnung, die er in V. 15

dem Timotheus giebt, den Alexander noch in Ephesus gedacht wissen will. — Zu bemerken ist noch, dass *χαλκὺς* im Neuen Testament nur hier vorkommt, und dass die Phrase *κατὰ ἐνδείκνυσθαι* sich bei Paulus nicht findet. Im Uebrigen muss noch gefragt werden, ob Paulus wirklich den Gedanken, der von einer gewissen Schadenfreude nicht freizusprechen ist, ausgesprochen haben sollte, dass der Herr ihm nach seinen Werken vergelten werde (*ἀποδώσει* und nicht *ἀποδώη*, was die Rachsucht noch klarer hinstellen würde, aber darum wohl gerade als Correctur erscheint, ist, als besser verbürgt, zu lesen). Man sagt, Paulus spreche hier keine Verwünschung aus, sondern eine Vorhersagung. Aber, warum anders fügt er diese bei, als weil er Trost darin findet? Wiesinger bemerkt, der Apostel enthalte sich jedes weiteren Urtheils und stelle die Sache dem anheim, der recht richte. Aber damit ist nichts gebessert. Denn wer gerecht richtet oder *κατὰ τὰ ἔργα*, der kann bei bösen *ἔργα* nur verurtheilen. Huther bemerkt, dass die christliche Liebe keineswegs das Gerechtigkeitsgefühl vernichte, und dass das Wort nicht um der Kränkung, sondern um der Feindschaft gegen die Wahrheit, aus der jene herfloss, vom Apostel ausgesprochen sei. Aber dennoch ist es Christenpflicht, einem Sünder Vergebung zu wünschen.

V. 15. Die Ansicht de Wette's, dass die Warnung sich auf des Timotheus Gegenwart in Ephesus und auf seinen künftigen Aufenthalt in Rom beziehen könne, ist nach dem zu V. 14 Gesagten zu beurtheilen. Im Folgenden ist nun nicht *ἀνθέστηκε*, sondern, als am besten bezeugt, *ἀντέστη* zu lesen und mithin zu übersetzen: *denn sehr ist er entgegengetreten unsern Worten*, unter welchen wohl die Predigt des Evangeliums zu verstehen ist, zumal die Worte als Begründung angefügt sind, warum Timotheus sich vor Alexander hüten soll. Man meint, das *ἀντέστη τοῖς ἡμετέροις λόγοις* sei von der Anklage und Verleumdung vor Gericht zu verstehen (wofür man sich grundlos darauf stützt, dass im Folgenden von einer *ἀπολογία* die Rede sei). Aber dies ist unwahrscheinlich. Zu bemerken ist noch, dass *φυλάσσεσθαι τι* bei Paulus nicht vorkommt.

V. 16. Mit diesem Vers lässt der Verfasser nun seinen Paulus reden von der Lage seiner Gefangenschaft. Eine *ἀπολογία* erwähnt Paulus Phil. 1, 7 (vergl. auch V. 17), und wenn wir darin Recht haben, dass unser Verfasser seinen Brief *nach* den bis dahin bekannten Briefen von Paulus will verfasst sein lassen, so musste für seinen Paulus die Phil. 1, 7 erwähnte *ἀπολογία* als die erste hinter ihm liegen, der eine spätere schon gefolgt, oder noch folgen wird. Andere sehen in der *ἀπολογία* einen Vorgang, der vor der römischen Gefangenschaft Statt fand; so Otto (S. 244) die Apologie vor Festus Act. 25, 8. Aber, was soll die Erwähnung einer solchen Apologie in diesem Zusammenhang (vergleiche im Uebrigen die eingehendere Widerlegung Otto's bei Huther S. 27), wo Timotheus Etwas erfahren soll über den Zustand des Apostels? Die Beurtheilung der Ansicht, dass etwa eine erste *ἀπολογία* in der zweiten Gefangenschaft gemeint sei, wird von der später zu gebenden Beurtheilung der Annahme einer zweiten Gefangenschaft überhaupt abhängen. Die Worte *οὐδείς μοι παρεγένετο* besagen, dass Niemand als patronus zum Apostel getreten sei (denn *παρεγένετο*, und nicht *συμπαρεγένετο*, was nur noch Luc. 23, 48 vorkommt und zu übersetzen wäre *langte mit mir an*, ist wohl, als besser verbürgt, zu lesen. — *παραγίγνεσθαι* kommt in den ächten paulinischen Briefen nur einmal vor, wohl aber oft bei Luc. und Act.). Als Grund dieser Thatsache denkt sich der Verfasser wohl nicht Feigheit der Freunde Pauli, sondern den Umstand (worauf das im folgenden gegensätzlichen Satze stehende, mit *ἐγκατέλιπον* in V. 10 gleich zu erklärende *ἐγκατέλιπον* führt), dass die Christen in Rom die Sache Pauli aufgegeben. Die Frage bleibt dabei allerdings offen, wo denn, wenn wirklich *πάντες* Paulum *ἐγκατέλιπον*, damals Lukas gewesen (Hat der Verfasser vielleicht selbst nicht gemerkt, dass er durch das *πάντες* mit V. 11 in Widerspruch träte?). Zum Schluss wünscht Paulus: *μὴ αὐτοῖς λογισθεῖν* und nicht, wie in V. 14, etwa *ἀποδώσει αὐτοῖς ὁ κύριος*. Will man daraus nicht auf eine andere Hand schliessen, als die, welche V. 14 schrieb, so ist wohl zu sagen, dass unser Verfasser zwischen

einem bloßen ἐγκαταλείπειν und einem direkten ἀνθίστασθαι (V. 15) noch einen wesentlichen Unterschied macht.

V. 17. Im Gegensatz zu den Menschen, welche Paulum verliessen, trat der Herr, d. h. Christus, an ihn heran und gab ihm Kraft, was nicht besagt, wie Otto will, dass er seine Sache aufrecht hielt gegenüber den Klägern, sondern, dass er ihn geistig und körperlich stark machte (vergl. 1 Tim. 1, 12 — Phil. 4, 13); denn es ist nicht von der Sache Pauli, sondern von ihm selbst die Rede. Die folgenden Worte geben den Zweck an, den der Herr dabei hatte, dass er ihn ἐνεδυνάμωσε. Wohl zu beachten ist indess, dass am Schluss des Verses als zweite Folge des παρέστη neben der ersteren, welche im ἐνεδυνάμωσε bestand, das ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος angegeben wird. Daraus folgt, dass die durch ἵνα eingeführten Thatfachen dem ἐρύσθην vorangingen. Haben wir darin Recht, so ist das πληροφορεῖν des κήρυγμα und das ἀκούειν aller Völker geschehen bei der ἀπολογία selbst. Zu übersetzen ist von ἵνα an so: *damit durch mich die Predigt vollendet würde*. Dies besagt mehr, als *damit durch mich ausgerichtet werde* (de Wette). Der Sinn ist vielmehr der, dass das κήρυγμα dadurch vollendet wird (vergl. auch das πληροφορεῖν in V. 5), dass es schliesslich auch in Rom verkündet wird, in der Hauptstadt, vor der corona populi und in Folge dessen auch von allen Völkern, welche dort zusammenkommen, gehört wird (zu lesen ist wohl nicht ἀκούση, was als Correctur erscheint, sondern ἀκούσωσιν, als besser verbürgt). Zum Gedanken vergl. Clemens R. I ad Cor. cap. 5 die Worte: δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως ἔλθῶν. Vielleicht schwebte unserm Verfasser die Stelle Römer 15, 19 vor. Stellen, wie Römer 15, 24 und 28 können nicht gegen unsere Erklärung angewandt werden. Das πληροφορεῖν des κήρυγμα etwa darin zu sehen, dass es auch nach Spanien gebracht werde, würde zur Voraussetzung haben, dass das ἐρύσθην ein Befreitsein aus der römischen Gefangenschaft bedeute und das πληροφορεῖσθαι diesem gefolgt sei. Letzteres ist schon als unmöglich abgewiesen. An die Möglichkeit einer Befreiung aus der

Haft aber kann Paulus nach Aeusserungen, wie 4, 6 ff., nicht mehr denken. Unter dem ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος ist nicht eine Errettung von der Strafe, den Löwen vorgeworfen zu werden, gemeint, auch nicht eine Errettung aus der Todesgefahr, auch wohl nicht eine Errettung aus der Hand des einem Löwen verglichenen Nero, sondern eine Errettung aus der Macht des auch sonst einem Löwen verglichenen Satan (vergl.: 1 Petr, 5, 8), der dadurch dem Apostel so gefährlich geworden, dass er ihn durch eine den Tod drohende Verhandlung zum Abfall zu bringen suchte. Haben wir darin Recht, dann ist klar, dass unter dem ἐρύσθην nicht gemeint ist, Paulus sei aus seiner Gefangenschaft befreit worden, dass auch nicht etwa gemeint ist, das gerichtliche Urtheil sei einstweilen aufgeschoben, was doch durch ἐρύσθην nicht ausgedrückt sein könnte, dass vielmehr nur gemeint sein kann, dass die satanischen Einwirkungen aufgehört und Paulum nicht überwunden haben. Otto meint, die Judenschaft war der Löwe, der nach dem Blute des Apostels lechzte, aus dessen Rachen er daher befreit ward, ohne doch persönlich frei zu sein, als er an den Kaiser appellirte und Festus ihn nach Rom ziehen liess. Aber die hier erwähnte Apologie kann nicht vor Festus in Caesarea Statt gefunden haben.

V. 18 zeigt uns, dass wir das ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος richtig aufgefasst haben. Denn hier muss das ῥύεσθαι denselben Sinn haben, wie in Vers 17, muss aber etwas bezeichnen, was trotz des leiblichen Todes, oder vielleicht gar durch denselben Statt findet (da die Hoffnung des ῥύσεται ausgesprochen wird neben den Aeusserungen in V. 6 ff.). Richtig übersetzt unsern Vers de Wette: „Und (καὶ ist vielleicht auf Grund der besseren Cod. auszulassen) retten wird mich der Herr von allem bösen Werk, das ich nämlich begehen könnte durch Mangel an Standhaftigkeit“ ἔργον πονηρόν ist nämlich nicht zu übersetzen durch Uebel (Luther, Matthies). Denn πονηρόν bezeichnet im Neuen Testament das sittlich Böse (ausserdem ist ἔργον nicht = πράγμα). Aber es ist auch nicht Bezeichnung der bösen Werke der Feinde des göttlichen Worts, wie

Huther und Hofmann wollen, da der Apostel nach V. 6 ff. von diesen eben nicht errettet zu werden hofft. Es kann nur das Böse sein, das der Apostel thun könnte. Dieser Erklärung ist auch der Ausdruck *ῥύσεται* nicht entgegen, sofern das Thun des Bösen eben durch eine satanische Macht bewirkt gedacht wird. Wenn dann fortgefahren wird *καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*, so ist zu bemerken, dass Paulus bei *σώζειν* wohl Zusätze macht mit *ἐκ* und *ἀπὸ*, aber nicht mit *εἰς*. Die prägnante Construction ist so aufzufassen „*er wird mich erretten und hineinbringen*, d. h. erretten durch Hineinbringung in sein himmlisches Reich. Die *βασιλεία* wird im Neuen Testament sonst nie *ἐπουράνιος* genannt. Schon de Wette bemerkte ferner zu unserer Stelle, dass Paulus nur von einem Reiche Gottes wisse, das Christus bei seiner Zukunft herbeiführen werde. In der That wird auch hier wohl nur an eine überirdische *βασιλεία* gedacht werden können, in der Christus schon jetzt im Himmel über die abgeschiedenen Gläubigen herrscht (vergl. dazu Schürer „der Begriff des Himmelreichs“ in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1876. I. S. 185 fg.). Eine solche *βασιλεία* erwähnt Paulus aber nicht. Nach ihm tritt die *βασιλεία* Christi erst ein mit der Parusie und zwar hier auf Erden. Sollte an eine solche hier gedacht werden, dann müssten wir *ἐπουράνιος* schon übersetzen durch *vom Himmel*, was es aber nicht heisst, und sodann den Gedanken finden, dass Paulus die Parusie erleben werde, welche Hoffnung er aber offenbar am Ende seines Lebens aufgab und wiederum nach dem 6 ff. Gesagten nicht wohl noch haben konnte. Die am Schluss unsers Verses angefügte Doxologie kann nur auf Christus gehen; bei Paulus finden sich nur Doxologien auf Gott (in dem *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* Röm. 9, 5 kann nur eine voreingenommene Exegese eine Doxologie auf Christus finden. Das Prädicat *θεός ἐπὶ πάντων* von Christus würde nämlich direct mit 1 Cor. 3, 23 und 11, 3 streiten und sodann dadurch unwahrscheinlich, weil Paulus Christum nie *θεός* nennt. Eine Doxologie auf Gott dagegen, der soviel für Israel gethan und dennoch über dem Allen steht

und trotz dem Allen es nun anders will, als zu erwarten war, ist dort sehr am Orte).

V. 19. Mit Aquila und Priscilla traf Paulus zuerst in Corinth zusammen nach Act. 18, 2, ging dann mit ihnen nach Ephesus (Act. 18, 18), wo sie sich auch noch zur Zeit der Abfassung des ersten Corintherbriefes befanden (1 Cor. 16, 19). In Ephesus denkt sie auch unser Verfasser, woraus folgt, dass er die auch sonst vielfach verdächtigten Worte des Römerbriefes Römer 16, 1 ff. nicht kann als zum Römerbrief gehörig gekannt haben, da er sonst hätte wissen müssen, dass Priscilla und Aquila in Rom waren. Ueber Onesiphorus ist schon zu 1, 16 das Nöthige bemerkt.

V. 20. Ein Erast wird auch Römer 16, 23 und Act. 29, 22 erwähnt. Letzterer war οἰκόνομος τῆς πόλεως in Corinth. Ersteren schickte Paulus auf der dritten Missionsreise mit Timotheus von Ephesus nach Macedonien voraus. Man hat darüber gestritten, ob unser Erast mit diesen zweien, oder mit einem derselben identisch sei. Wir halten es fürs Wahrscheinlichste, dass unser Verfasser diese drei allerdings für identisch hält, zumal Corinth, wie in unserer Stelle, auch Römer 16, 23 im Leben des Erast eine Rolle spielt, und Timotheus, wie in unserm Briefe, auch Act. 19, 22 mit Erast in Verbindung gesetzt wird. Dabei ist unserm Verfasser allerdings die Schwierigkeit entgangen, welche das ἐμεινεν ἐν Κορίνθῳ macht. Dieses setzt nämlich voraus, dass Erast mit Paulus gereist, aber in Corinth geblieben, und dass Timotheus davon noch nichts weiss (Die Versuche der Lösung dieser Schwierigkeit vergl. später.). Die Erklärung Hugs: *Erast, den ich hier in Rom erwarte, ist in Corinth zurückgeblieben*, ist unnatürlich (ähnlich dennoch Otto und Wieseler). — Trophimus wird auch Act. 20, 4 und 21, 29 erwähnt. Er ging nach ersterer Stelle Paulo von Griechenland nach Troas vorauf, nach letzterer war er Veranlassung zum Aufruhr gegen Paulus in Jerusalem. Wann hat nun Paulus diesen in Milet krank zurückgelassen (ἀπέλιπον für dritte Person plur. anzusehen, ist unstatthaft.)? Es muss geschehen sein auf einer Reise, nach der Timotheus noch nichts von Paulus erfahren hat, und

nach der Trophimus noch nicht wieder bei Paulus gewesen, weil sonst der Ausdruck gekünstelt wäre. Daraus folgt, dass die Reise sich jedenfalls nicht ereignet haben kann vor dem letzten Aufenthalt Pauli in Jerusalem (Ueber die Ausreden Otto's ist schon von Huther u. A. genug gesagt, sodass nicht nöthig ist, es nochmals zu wiederholen.). Der Verfasser muss sich den Vorgang denken als geschehen auf der Reise von Caesarea nach Rom. Wieseler nimmt zwar mit Unrecht an, dass Trophimus unterwegs erkrankt, auf dem adramyddenischen Schiff (Act. 27, 2) geblieben sei, um nach Milet gebracht zu werden, während Paulus in Myra in Lykien das nach Italien gehende Schiff (Act. 27, 5) habe besteigen müssen, da das ἀπέλιπον voraussetzt, dass Paulus mit in Milet gedacht wird. Sollte vielleicht unser Verfasser, als er diese Worte schrieb: Melita und Miletos verwechselt haben (Dennoch ist ἐν Μελίτῃ, wie auch ἐν Μηλωτῷ als Correctur aus ἐν Μιλήτῳ zu betrachten.)? An Miletus auf Creta zu denken, ist unstatthaft, da Paulus dieses gar nicht berührte. Zu bemerken ist übrigens noch, dass Paulus, ausser im Philipperbriefe, das ἀσθενεῖν nur von sittlicher Krankheit gebraucht.

V. 21 erhält nun Timotheus den Befehl, vor Eintritt des Winters (denn *Winter* und nicht *Wintersturm* heisst χειμών hier, wo eine Zeitangabe gemacht wird) zu Paulus zu kommen. Trat der Winter nämlich erst ein, dann war das ταχέως ἐλθεῖν nicht mehr möglich. Die am Schluss des Verses gegrüssten Personen sind, ausser Linus, unbekannt. Diesen aber machte die Sage zum Bischof von Rom (Irenaeus adv. haer. III 3, 3, Euseb. H. E. III 4.). Offenbar müssen alle diese Leute in Rom bei Paulus gedacht werden. Dem widerspricht aber namentlich V. 11, es sei denn, dass Paulus dort unter dem μόνος versteht, „*allein von den συνέργοι*“ oder „*allein von den Bekannten*.“

V. 22. Ein doppelter Segenswunsch, wie hier, findet sich in den ächten paulinischen Briefen nur 1 Cor. 16, 23 und 24, lautet dort indess wesentlich anders. Auch bemerkt Huther mit Recht, statt ὁ κύριος und ἡ χάρις heisst es sonst immer ἡ χάρις τοῦ κυρίου. Auffallen muss auch

das *μεθ' ὑμῶν* am Schluss, was entweder als ein Ausderrollefallen für *μετά σου* erklärt werden muss (was indess nach dem eben voraufgehenden *σοῦ* doch wohl kaum möglich wäre, zumal das *μεθ' ὑμῶν* in allen drei Pastoralbriefen den Schluss bildet), oder als eine absichtliche Anlehnung an den Schluss im einzigen von Paulus an eine einzelne Person gerichteten Brief, im Philemonbrief, wo sich ebenfalls das *μετὰ πνεύματος* findet (vergl. auch Gal. 6. 18).

Blicken wir nun zurück auf den Abschnitt von V. 9 an, so lässt sich nicht verkennen, dass die persönlichen Beziehungen, welche als zwischen Paulus und Timotheus bestehend angeführt werden, den Eindruck machen könnten, dass sie aus der Feder Pauli stammten, sobald man sie oberflächlich betrachtet. Die Apologetik hat daher den genannten Abschnitt immer betont, sobald es sich um die Aechtheitsfrage handelte. Andere, namentlich Pfeiderer (in der Protestantenbibel), kommen daher zur Ansicht, 4, 9 — 21 sei ein Bruchstück aus einem ächten paulinischen Brief. In der That spricht für diese Ansicht auch Manches: 1) So erklärt sich gut, wie nach den persönlichen Beziehungen 1, 15 ff. in 4, 9 ff. nochmals solche genannt werden. — 2) So erklärt sich gut der Gegensatz von 4, 6 f. und V. 17 f. Man sieht daher in unserm Abschnitt einen Theil eines Briefes aus dem Anfang der Gefangenschaft in Cäsarea. Die Reise, welche V. 13 und V. 20 voraussetzen, soll dann die von Corinth über Troas nach Jerusalem sein (Act. 20, 21), die erste Verantwortung (V. 16) die vor Felix (Act. 24), die Errettung aus des Löwen Rachen (V. 17) die Rettung aus dem Mordanschlag der Juden (Act. 23); die Vollen- dung der Predigt soll auf die neue Möglichkeit einer Fortsetzung und Vollen- dung seiner Missionsthätigkeit hin- deuten. Aber Pfeiderer selbst giebt zu, das Zurücklassen des Trophimus in Milet würde zur Darstellung der Act. nicht stimmen, und entschieden haben die Erklärungen des *στόμα λέοντος* und des *πληροφορεῖν* des *κῆρυγμα* etwas Gekünsteltes. Dazu kommt, dass sich in unserm Abschnitt manches Unpaulinische findet. Man müsste also mindestens annehmen, dass der Verfasser unsers Briefes das paulinische

Fragment überarbeitet hat. Als solche Zusätze des Redactors scheinen sich mir jedenfalls zu ergeben: in V. 10 die Worte: ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, wodurch das ἐγκατέλιπεν einen andern Sinn bekommt, als es ursprünglich hatte, in V. 11 die Worte: Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγαγε μετὰ σεαυτοῦ, was der Verfasser aufnahm als Parallele zum vorausgehenden Lukas, sodass ursprünglich das ἔστιν γὰρ μοι εὐχρηστος etc. sich auf Lukas bezog, V. 14 und 15 ganz, die in den Zusammenhang gar nicht passen, wo das ἀποδώσει αὐτῷ etc. unpaulinisch klingt und jedenfalls in Contrast steht zu μὴ αὐτοῖς λογισθεῖν in V. 16. Mit V. 17, spätestens nach πονηροῦ in V. 18, scheint dann jedenfalls das paulinische Schreiben geschlossen werden zu müssen. Obwohl das Uebrigbleibende allenfalls aus einem ächten paulinischen Brief stammen könnte, so müssen wir doch bekennen, dass solche Hypothesen zu gewagt sind, und dass unser Versuch, die persönlichen Beziehungen als bloße Erdichtungen eines Falsarius aufzufassen, doch vielleicht mehr für sich hat. Wir geben zu, dass manche der oben aufgestellten Hypothesen äusserst kühn sind, aber sie müssen gemacht werden, weil die Apologetik auf die persönlichen Beziehungen pochend von denen, die die Unächtheit unserer Briefe annehmen, eine Erklärung fordert, wie die persönlichen Beziehungen in 4, 9 ff. sollten entstanden sein.

Uebersicht.

Zum Schluss geben wir noch den Nachweis, dass die Versuche, unsern Brief im Leben Pauli unterzubringen, ohne Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft, alle an Unwahrscheinlichkeit leiden.

I. Da der Brief voraussetzt, dass Paulus Gefangener ist (1, 8 — 12, 16 — 2, 9 — 4, 16) und zwar in Rom (1, 17 vergl. auch die römischen Namen 4, 21), so ist jede Hypothese von einer Abfassung vor dem Jahre 62, etwa in Cäsarea, von vornherein ausgeschlossen.

II. Zwischen 62 und 64 fällt die Abfassung des Philipperbriefes, wahrscheinlich auch (wenn anders sie ächt sind) des Philemon-, Epheser- und Colosserbriefes. Entweder ist daher unser Brief vor oder nach diesen geschrieben.

Erste Hypothese: Er ist vor diesen Briefen geschrieben. Dann wäre die Situation diese: Timotheus befindet sich in Ephesus oder Umgegend (1, 15 und 18 — 4, 19) und wird von Paulus nach Rom citirt, stösst in Folge dessen nach dem Act. 20, 4 erwähnten Vorgang wieder zu Paulus und ist bei Abfassung der Gefangenschaftsbriege bei ihm (Phil. 1, 1 — Col. 1, 1). Ebenso wird auch Markus durch diesen Brief zu Paulus gerufen (4, 11), so dass er bei Abfassung von Col. 4, 10 bei ihm sein kann.

Dagegen ist aber:

a) Die ganze Anlage der Pastoralbriefe fordert, wie wir früher gesehen, zum Mindesten, dass sie nach den andern Briefen Pauli geschrieben sind. Die Schwierigkeit wächst, wenn wir bedenken, dass der zweite Timotheusbrief vor dem ersten verfasst sein muss.

b) Col. 4, 10 will Paulus den Marcus nach Colossae senden. Nach dieser Sendung war er also in der Gegend, wo unser Brief ihn voraussetzt. Näher liegt es daher, dass er von dieser Reise durch unsern Brief (4, 11) zurückgerufen wird, da wir hier einen historischen Anhalt hätten.

c) Aristarch, der den Apostel nach Rom begleitet und in Rom bei Paulus ist, wird hier nicht genannt (Act. 27, 2 — Col. 4, 10 — Philem. 24), was nach 4, 11 doch sonderbar ist, zumal der Apostel über die vielen Abgefallnen klagt (1, 15 — 4, 10).

d) Philemon 24 und Col. 4, 14 ist Demas bei Paulus. Nach unserm Brief (4, 10) ist er fort, ja von seiner Lehre abgefallen, während er dort noch sein Anhänger ist.

e) Die Verantwortung 4, 16 (vergl. 4, 6—8) kann nicht gut den übrigen Briefen vorangehen, da nach Phil. 22 und Phil. 2, 24 Paulus noch hofft, frei zu werden, hier dagegen den Tod vor Augen sieht (auch zeigt Act. 28, dass die erste Behandlung Pauli in Rom eine sehr günstige war).

f) Will man diese Punkte unschädlich machen, so kann

man es nur durch die Annahme, dass zwischen der Abfassung unsers Briefes und der der anderen Gefangenschaftsbrieife eine geraume Zeit verflossen ist. Auch zwischen der Abfassung der anderen Gefangenschaftsbrieife muss ein nicht geringer Zeitraum angenommen werden, sodass die zwei Jahre von 62—64 doch kaum ausreichen, um neben den vier Gefangenschaftsbrieifen auch noch den zweiten Timotheusbrief in dieser Zeit unterzubringen.

g) Unser Brief kann auch nicht in die erste Zeit des Aufenthalts in Rom fallen, weil Paulus dort schon viel erlebt hat, namentlich das 1, 15 ff. und 4, 14 ff. Erzählte, auch schon seinen Tod vor Augen sieht (4, 6).

h) Tychicus, der die Brieife an die Colosser und den Philemon überbrachte, soll schon hier nach Ephesus gesandt sein (4, 12 vergl. mit Eph. 6, 21 — Col. 4, 7. *)

Zweite Hypothese: Unser Brief ist *nach* diesen Brieifen geschrieben. Dann wäre die Situation diese: Timotheus, Marcus und Tychicus sind nach Abfassung der Gefangenschaftsbrieife nach Kleinasien gegangen (ihre Reisen sind dann die Phil. 2, 19 und 24 — Col. 4, 10 — Eph. 6, 2 — Col. 4, 7 in Aussicht gestellten) und Erstere werden durch unsern Brief zurückgerufen.

Dagegen ist aber:

a) Timotheus scheint vor Abfassung unsers Briefes nicht in Rom gewesen zu sein. Denn

α) nach dem Ereigniss Act. 20, 4 wird er nicht wieder als bei Paulus seiend erwähnt vor Abfassung der Gefangenschaftsbrieife. Die Reise Pauli nach Rom scheint er nicht mitgemacht zu haben.

β) der zweite Timotheusbrief spielt nirgends darauf an, dass Timotheus in Rom gewesen.

γ) nach Phil. 1, 7 würde Timotheus die erste *ἀπολογία* Pauli kennen, während er nach 4, 16 nicht dabei gewesen sein kann und den Paulus auch nicht nachher kann gesprochen haben.

*) *Anmerkung:* Bei der Annahme, dass der Epheser-, Colosser- und Philemonbrief in Cäsarea geschrieben sind, würden allerdings manche der genannten Schwierigkeiten schwinden, indess blieben noch genug nach.

b) Nach dieser Hypothese müsste man annehmen, dass Timotheus über Philippi (Phil. 2, 23 und 24) noch nach Ephesus gegangen sei und sich dort niedergelassen habe, was dem ihm gewordenen Auftrag wenig entsprochen hätte (Phil. 2, 19--24).

c) Phil. 2, 23 und 24 wird die Absendung des Timotheus davon abhängig gemacht, dass der Process des Paulus bald beendet werde und zwar zum Guten. Dieser Umstand ist nun aber nicht eingetreten. Da bleibt es auffällig, dass Paulus den Timotheus doch fortgeschickt.

Gegen beide Hypothesen spricht noch die Reise, welche der Brief voraussetzt. Von dieser gilt Folgendes:

a) sie führte über Corinth, Milet und Troas (4, 20 — 4, 13).

b) Timotheus kann sie nicht mitgemacht haben; sonst würde Paulus ihm nicht von den Einzelheiten derselben erzählen. Sie muss also erfolgt sein, nachdem der Apostel den Timotheus gesehen, mithin mindestens nach 59.

c) Paulus hat auf derselben seinen *φελόνης* in Troas zurückgelassen (4, 13).

Eine solche Reise lässt sich nun aber zwischen 59 und 64 im Leben Pauli nicht finden.

a) Die Reise 59 nach Jerusalem kann es nicht sein.

α) bei der zweiten Hypothese ist es selbstverständlich,

β) bei der ersten ist es aber auch nicht möglich. Denn,

aa. Paulus würde seinen *φελόνης* wohl in den Jahren von 59—62 gebraucht haben, und man sieht nicht ein, warum Paulus auf dieser Reise seinen *φελόνης* sollte in Troas zurückgelassen haben.

bb. Die Reise führte nach dem Act. 20 Erzählten nicht mehr über Corinth und Milet.

cc. Nach Act. 21, 29 ist Trophimus bei Paulus in Jerusalem, mithin nicht in Milet gelassen (4, 20).

b) auch die Reise von Cäsarea nach Rom kann es nicht sein.

α) bei der zweiten Hypothese ist es wieder selbstverständlich,

β) bei der ersten ist es aber auch nicht möglich. Denn auf dieser Reise berührte Paulus weder Troas noch Corinth, noch Milet (Wieseler hat dies zwar plausibel zu machen gesucht, aber ohne Erfolg).

Ob bei Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli unser Brief in seinem Leben unterzubringen sein wird, darüber werden wir am Schluss der ganzen Arbeit später noch mehr reden. So mir Gott Kraft giebt und ich nicht aus der Beurtheilung dieser vorliegenden Arbeit den Schluss ziehen muss, dass mein Fündlein von zu geringer Bedeutung ist, um der Oeffentlichkeit hingegeben zu werden, werde ich im nächsten Theil zunächst den Titusbrief so behandeln, wie in vorliegender Arbeit den zweiten Timotheusbrief, und dann im dritten Theil auf dieselbe Weise den ersten Timotheusbrief, um am Schluss desselben auf die noch nicht abgehandelten unsere Briefe betreffenden Fragen einzugehen.

Druckfehler.

S. 5, Z. 2 v. oben	statt: hinweist	lies: hinweist.
S. 7, Z. 3 v. oben	„ Interesse	„ Interesse.
S. 8, Z. 6 v. unten	„ Bibelwerk	„ Bibellexicon.
S. 22, Z. 10 v. oben	„ δοθείσαν	„ δοθείσαν.
S. 28, Z. 6 v. oben	„ ὑγιαينوῦσα	„ ὑγιαίνουσα.
S. 35, Z. 2 v. oben	„ αἰών	„ αἰών.
S. 37, Z. 11 v. unten	„ προφηταί	„ προφηται.
S. 39, Z. 1 v. oben	„ πραγματεῖαι	„ πραγματεῖαι.
S. 42, Z. 3 v. oben	„ Elipse	„ Ellipse.
S. 44, Z. 5 v. oben	„ τύχον	„ τυχόν.
S. 45, Z. 16 v. unten	„ erhält	„ erhellt.
S. 51, Z. 15 v. oben	„ Act. 7, 17	„ Act. 4, 17.
S. 52, Z. 10 v. unten	„ στερέος	„ στερεός.
S. 57, Z. 6 v. unten	„ Gebahren	„ Gebaren.
S. 82, Z. 10 v. oben	„ ὑγιαίνωσιν	„ ὑγιαίνουσιν.

Verlag von Joh. Ambr. Barth in Leipzig.

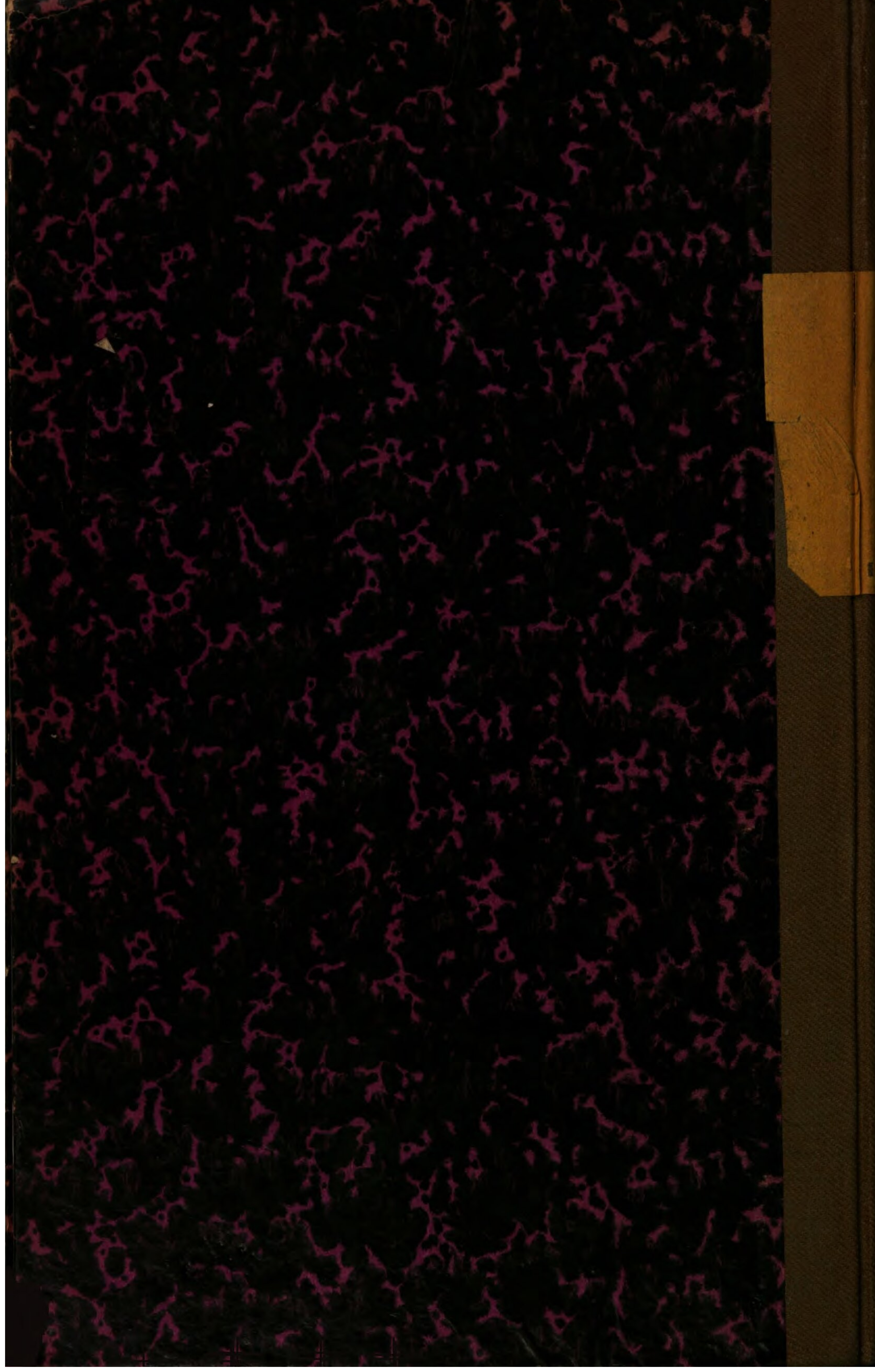
- Actenstücke** betreffend das über den Prediger Dr. Sydow verhängte Disciplinarverfahren. 2. Aufl. 8. 1873. geh. M. 1. 50.
- do. — vor dem hohen evangelischen Oberkirchenrath als höherer Instanz. 8. 1873. geh. M. —. 60.
- Baumgarten**, Prof. Dr. M., Der deutsche Protestantenverein, ein heiliges Panier im neuen deutschen Reiche. 8. 1871. geh. M. 1. 50.
- , Die Verheissung der furchtlosen Predigt. 8. 1871. M. —. 30.
- , Die Kirche der Zukunft. 8. 1874. M. —. 30.
- Binkau**, Dr. C., Die Aufgabe des Protestantenvereines. 8. 1874. M. —. 30.
- Brandes**, Dr. F., Der Kanzler Krell, ein Opfer des Orthodoxismus. 8. M. 2. 80.
- Dreydorff**, Dr. J. G., Die Jesuiten im deutschen Reiche. 8. M. —. 30.
- Eltester**, Pred. Dr. Th. H., Worte der Verständigung des Friedens und des Trostes gesammelt aus dessen Nachlass von H. Ritter. 8. 1870. geh. M. 3. 60.
- Fischer**, Justizrath Ferd., Das Berliner Consistorium und Dr. Sydow vom Standpunkte des Rechtes beurtheilt. 8. 1873. geh. M. —. 60.
- Hanne**, Lic. Dr. J. R., Der ideale und geschichtliche Christus. 2. Aufl. 8. 1871. geh. M. 1. —.
- , Warum bleiben wir Christen? Zur Abwehr für die liberale Theologie wider den fanatischen Atheismus der Gegenwart. 8. 1871. geh. M. —. 75.
- , Urkundensammlung der kirchenregimentlichen Infallibilität in Berlin und Stettin. 8. 1871. geh. M. —. 80.
- Hanne**, Prof. Dr. J. W., Die Kirche im neuen Reiche. Ein protestantischer Weckruf an die Gemeinden. 8. 1871. geh. M. 3. —.
- Henke** (weil. Prof. in Marburg), Ergebnisse und Gleichnisse. Aus dessen Nachlasse herausg. von Dr. J. G. Dreydorff. 2. Abdruck. 8. 1874. gebd. M. 3. 60.
- Jahrbücher** für protestantische Theologie. Herausgegeben von der theol. Facultät zu Jena. Erster bis dritter Jahrgang. 1875 u. ff. à M. 15. —
- Kradolfer**, Pfr., Zwingli in Marburg. Zur Beurtheilung des Unterschiedes zwischen zwinglischer und lutherischer Reformation. 8. 1870. geh. M. 1. 20.
- Krenkel**, Dr. M., Der Apostel Johannes. 8. 1871. geh. M. 3. —.
- , Wie wurden Preussens Fürsten reformirt? 8. 1873. geh. M. —. 75.
- Krypto-Katholicismus**, der, in den „Grundlinien einer Staats- und Rechtslehre nach evangelischen Principien von H. v. Mühler.“ 8. 1873. geh. M. 2. —.
- Lang**, Pfr. H., Predigt gehalten auf dem 6. Protestantentage zu Osnabrück. 8. 1872. M. —. 25.
- , Predigt gehalten beim 7. deutschen Protestantentage zu Leipzig. 8. 1873. geh. M. —. 30.
- Lipsius**, Kirchenrath Prof. Dr. R. A., Die ältesten Quellen der Ketzergeschichte. 8. 1874. geh. M. 5. 60.
- , Ueber die Bekenntnissfrage. 8. 1873. geh. M. —. 50.
- Lucht**, Lic. Dr., Ueber die letzten Kapitel des Römerbriefes. 8. 1871. geh. M. 4. 50.

- Marbach, Dr. Joh.**, Geschichte der deutschen Predigt vor Luther. Heft 1—3. 1873. à M. 1. 50.
- Müller, Wilh.**, Religion und Christenthum. Sechs Vorträge. 8. 1870. geh. M. 2. 40.
- Predigt, die deutsche.** Homiletische Zeitschrift vom Standpunkte des wissenschaftlichen Protestantismus herausg. von Dr. Joh. Marbach. 1. u. 2. Jahrgang (à 6 Hefte). à M. 6. —.
- Protestantenbibel Neuen Testamentes.** Unter Mitwirkung der namhaftesten Gelehrten herausgegeben von P. W. Schmidt und F. v. Holtzendorff. 2. neu durchgesehene Auflage. 8. 1874. broch. M. 11. —.
- do. — In Halbfranz gebunden M. 13. —.
- Räbiger, Prof. Dr.**, Ueber die Bekenntnissfrage. 8. 1873. M. —. 50.
- Schellenberg, Decan Dr. E. O.**, Ueber die Einführung der Civilehe. 8. geh. M. —. 50.
- Scholten, J. H.**, Der Apostel Johannes in Kleinasien. Historisch-kritische Untersuchung. Aus dem Holl. übersetzt von Bernh. Spiegel. 8. 1872. geh. M. 1. 80.
- Schröder, Pfr.**, Die evangelische Union und ihre Bedeutung für die kirchliche Entwicklung der Gegenwart mit besonderer Beziehung auf das kirchliche Recht in Nassau. 8. 1871. geh. M. —. 60.
- , Predigt auf dem Protestantentage zu Osnabrück gehalten. 8. 1873. M. —. 25.
- Schwalb, Pred.**, Luthers Lehre während seiner Sturm- und Drangperiode. 8. 1872. geh. M. —. 50.
- , Das Büchlein von der Nachfolge Christi. 8. 1872. M. —. 50.
- Seebens, Pfarrvicar**, Das Recht der religiösen Ueberzeugungen in der evangelischen Kirche. 8. 1871. geh. M. —. 60.
- Sincerus Pacificus**, Ueber die Trennung von Kirche und Staat. 8. 1871. geh. M. 1. —.
- Spiegel, Pred. Dr. B.**, Bekenntnisszwang und Bekenntnissfreiheit. 8. 1871. geh. M. —. 50.
- , Der Kampf für Bekenntnissfreiheit in der Provinz Hannover. 8. 1873. geh. M. —. 60.
- , Das ewige Ostern. Predigt. 8. 1873. geh. M. —. 25.
- Verhandlungen** des 6. Deutschen Protestantentages zu Osnabrück. 8. 1872. geh. M. 1. 20.
- des 7. Deutschen Protestantentages zu Leipzig. 8. 1873. geh. M. 1. 50.
- des 8. Deutschen Protestantentages zu Wiesbaden. 8. 1874. geh. M. 1. 50.
- Vorträge, protestantische.** Mit Beiträgen von Prof. Dr. Baumgarten, J. W. Hanne, F. v. Holtzendorff, Lic. Hossbach, Prof. R. A. Lipsius u. v. A. 1870—1873. Band I—V à 8 Hefte und Band VI Heft 1—3. à Band M. 3. —.
- Werden auch in einzelnen Heften à 50 Pf. abgegeben!
- Werner, Pfr. A.**, Segnungen und Gefahren des Protestantismus der Gegenwart. 8. 1871. geh. M. 1. —.
- , Herder als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie. 8. 1871. geh. M. 7. —.
- Wünsche, Dr. A.**, Jesus in seiner Stellung zu den Frauen. 8. 1872. geh. M. 2. —.
- Ziegler, H.**, Savonarola. Ein Vorläufer der Reformation. 8. 1870. geh. M. —. 80.

Leipzig,
Druck von Metzger & Wittig.

22





Bahnsen, Wilhelm

Erklärung des zweiten Timotheusbriefes nebst einer allgemeinen Einleitung
zu den Pastoralbriefen überhaupt

Leipzig 1876

Exeg. 66 t-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11332975-0